منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
الدار العربية للعلوم ناشرون
منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

مرزوق العمري

إشكالية تاريخية النص الديني

في الخطاب الحداثي العربي المعاصر

مقاربات فكرية

إشكالية تاريخية النص الديني

في الخطاب الحداثي العربي المعاصر

د. مرزوق العمري أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية جامعة باتنة – الجزائر

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

منشورات ضفاف
DIFAFPUBLISHING

دار الأمان
الرباط

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
1433 هـ - 2012 م

ISBN: 978-614-02-0192-7

جميع الحقوق محفوظة

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

editions.difaf@gmail.com
بيروت – لبنان

4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو الكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على اشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

إهداء

إلى والدي كما ربياني صغيرا
وإلى معلمي وأساتذتي عرفانا بالجميل
وإلى زوجتي وأولادي

مقدمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

وبعد:

إن انشغالات وإشكاليات الفكر العربي الإسلامي في الراهن كثيرة ومتنوعة، ولعل أبرز هذه الانشغالات إشكالية الحداثة (Lemodernisme) والتي كان طرحها كاهتمام فكري عند البعض ضرورة ملحة عقب طور التخلف الذي عاشته الأمة الإسلامية، حيث شرع في طرح الأسئلة النهضوية، وكيفية التعامل مع المرجعية الإسلامية المتمثلة في النص الديني الإسلامي بتجلياته المختلفة؛ إن بالانتظام فيه وإعادة استثماره من جديد وإن بإحداث قطيعة معه؛ وإن كان الأمر يقضي بالانتظام فيه، هل يكون ذلك ممكنا؟ ألا يجعل من الإنسان يعيش خارج وجوده الزمني؟ أم أن هذا النص يعالج معالجة إبستيمولوجية تصنف ما هو علمي منه للأخذ به، وتتعرف على ما هو ميثولوجي لتطرحه؟

وقد برزت محاولات تغيير كانت هنا وهناك معتمدة مرجعيات عديدة هدفها التواصل مع الحداثة الغربية، الأمر الذي أباح تزوير المفاهيم فجعل من الدخيل أصيلا، ومن الأصيل دخيلا. فتم استيراد مناهج ووظفت أدوات قراءة من خارج الأنا الثقافي، فكانت النتيجة رؤية مغايرة أفضت إلى إحداث هوة بين الواقع والنص، وإلى فقدان التوازن في الموقف إزاء الآخر وإزاء النص، وراحت تطرح هذه الأمور كلها بصيغة عصرية اعتبرت روح الطرح الحداثي.

برزت هذه الموجة التي طغى عليها الاستلاب فرأت في المرجعية الدينية العجز كل العجز، وأخذت تفلسف موقفها هذا من أجل تبرير يصل إلى درجة الإقناع بالنسبة لمحدودي الثقافة، وربما يصل إلى درجة التحدي وذلك بإبطال ما سمي بدوغمائية العقل المسلم، ومحاولة تأسيس فكر نقدي يوظف الأداة الإبستيمولوجية، والأركيولوجية، والتفكيكية في قراءة الوحي، وفي قراءة الموروث الإسلامي الذي بقي حاضرا في العقل المسلم كمرجعية لا يمكن تجاوزها.

فكانت هذه الانتقادات أن أدت إلى تكوين رؤى كثيرة إزاء الموروث الإسلامي وقبل ذلك إزاء نصوص الوحي تحديدا باعتبارها الجانب المقدس في الإسلام فكان القول بتاريخية النص الديني الإسلامي. والتاريخية من أهم مضامين الخطاب الحداثي ومحاولات تأسيسها من أهم أهداف هذا الخطاب، والنظرة التفاضلية للنص كانت إحدى أهم الوسائل من أجل تحقيق هذا المبتغى.

والتاريخية نزعة يرى أصحابها نسبية القوانين الاجتماعية والحكم بوضعيتها وتعرف بأنها مذهب يقرر نسبية القوانين الاجتماعية واتصافها بالزمكانية، وأن القوانين من نتاج العقل الجمعي، وتسحب ذلك على الأديان أيضا.

فالتاريخية إذا اتجاه يحكم بعدم شمولية القوانين المختلفة وحتى الأحكام الشرعية، فترتب على ذلك القول بتاريخية النص الديني؛ أي أنه نسبي فيما تضمن من أحكام، ونسبي فيما أرسى من تصورات ومسائل عقدية، ونسبي فيما حث عليه من آداب وأخلاق، وبالتالي فهو صالح لبيئته الاجتماعية لا غير. ونتج عن ذلك النداء بالعلمانية في مجال السياسة والحكم كأهم رؤية قريبة تشكلت عن مقدمات سبقت، فحدث شرخ كبير في الفكر الإسلامي، ساعد الخطاب الحداثي وبعض القراءات التراثية في اتساعه إلى حد بعيد، إلى درجة الانفصال عن النص الديني، ورفضه كمرجعية أساسية لمختلف انشغالات الحياة المسلمة، مبررين ذلك بأنه نتيجة طبيعية لقراءة إبستيمولوجية لهذا النص.

والتمعن في هذه النتائج يؤكد لنا إفرازات توظيف بعض المناهج؛ أي أن هذا النص قرئ من خارج، بمناهج مستوردة منقولة وليس بمناهج أصيلة، ومقتضياتها لا تتناسب مع مقتضيات الممارسة التراثية ولا مع الاجتهاد الديني. وهذا التيار الذي يشتغل بهذه المناهج ويملك هذه الرؤية يشكله جماعة من المفكرين برزوا كمفكري العصر مثل: محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، محمد عابد الجابري، حسن حنفي... الذين تبين كتاباتهم أنهم قرأوا النص الديني من خارجه، وبأدوات ومناهج غريبة عنه كمناهج: غاستون باشلار، ميشال فوكو، جاك دريدا، وغيرهم من مفكري الغرب وفلاسفته الذين تميزوا بأبحاثهم في هذا الميدان خاصة بعد تأسيس المدرسة البنيوية التي كان لها منهجها الخاص في دراسة النصوص الدينية وغير الدينية، وكيف أنها تمارس التأويل وتنظر إليه. وبعد تأسيس فلسفة العلوم أيضا التي كانت المناهج الإبستيمولوجية أهم مسالكها؛ لأنها في زعم أصحابها السبيل الأمثل لتجاوز العقل الميتافيزيقي واللاهوتي ولإرساء قواعد التفكير الوضعي.

لهذا فهناك مبررات عديدة جعلت من القول بتاريخية النص موضوعا جديرا بالبحث والدراسة لما يشوبه من غموض، ولما يترتب عليه من نتائج خطيرة من منظور إسلامي، ومن هذه المبررات:

أولا: إن القول بتاريخية النص الديني مظهر من مظاهر التحديات التي يجابهها العقل المسلم؛ وذلك من خلال محاولة الخطاب الحداثي بيان أن النص الديني لا يعد أن يكون وضعا بشريا يناسب مرحلة الطفولة العقلية للإنسان، أو أنه نتاج ثقافي أفرزته أوضاع

اجتماعية وثقافية معينة غير الأوضاع الراهنة، مبررين ذلك بأن العقل البشري وصل إلى مستوى جد متقدم من الوضعية التي تجاوز بها هذا العقل الصبغة اللاهوتية التي هي صبغة العقل الديني الذي مرجعيته النص.

وهذه رؤية مادية بعيدة عن روح الإسلام والخطاب الإسلامي، كما أنها بينة الخطورة لما فيها من دعوة إلى الانفصال عن النص وتصادم مع الدين. ويتجلى القول بالتاريخية أيضا كتحد في محاولات تأويل النص التي تسعى إلى ربط النص بسبب نزوله واعتبار السبب علة لا مناسبة، ولما كانت الأحكام تدور مع العلل وجودا وعدما، فإذا غابت العلة غابت وظيفة النص لغياب علتها تلك، ومن ثم فأحكام القرآن الكريم المختلفة ليست مطلقة، وقد كان قول بعضهم: أحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة، ولم تكن مجرد تشريع مطلق فكل آية تتعلق بحادثة بذاتها، فهي مخصصة بسبب التنزيل، وليست مطلقة وكل آيات القرآن نزلت على الأسباب - أي لأسباب تقتضيها - سواء تضمنت حكما شرعيا أم قاعدة أصولية، أم نظما أخلاقية، إنها أحكاما مؤقتة ومحلية تنطبق في وقت محدد وفي مكان بعينه.

هذا الحكم الذي قيل به في مجال الأحكام الشرعية والنظم الأخلاقية والقواعد التي يستعان بها في مجال الاستنباط، سحب أيضا على العقائد في الخطاب الحداثي، وهنا تتجلى الخطورة أكثر، ويبرز التحدي بشكل أقوى وأخطر؛ لأن في ذلك محاولة للانفصال عن العقيدة الإسلامية، وتأسيس تصور آخر مناهض للتصور الإسلامي، وهذا ما قال به البعض من خلال التصريح بأن: الخطاب الإلهي (القرآن) خطاب تاريخي لا يتضمن معنى مفارقا له إطلاقية المطلق.

ثانيا: إن القول بالتاريخية مسعى لتكوين رؤية موازية للرؤية الإسلامية الأصيلة، قد تكون هذه الرؤية امتدادا للمركزية الأوروبية. وتفضي إلى إحداث قطيعة مع النص الديني وتدعو إلى استمداد القيم واتخاذ المرجعيات بالعودة إلى الفلسفات المادية، التي تجاوزت حسب الخطاب الحداثي المرحلتين اللاهوتية والميتافيزيقية إلى المرحلة الوضعية التي صارت فيها المعرفة تتصف بمختلف خصائص المعرفة العلمية، التي توافق العقل المعاصر بعيدا عن ميثولوجيا اللاهوت. وهذه الرؤية الموازية ليست مشكلة في حد ذاتها إذا ما تعاملت مع النص الديني الثاني (= التراث) إنما تكون مشكلة حينما يكون التعامل مع النص الديني الأول (= الوحي). ولذا فتأسيس مذهب آخر، أو الاجتهاد وفقا للضوابط المتفق عليها والمختلف فيها عند علماء الإسلام بالنسبة للخطاب الحداثي لا يهم ولا عبرة به؛ لأنه لا يحقق النقلة النوعية في مجال المعرفة طالما المرجعية تبقى هي هي، ولذلك يلغي الخطاب الحداثي الفوارق التي وجدت تاريخيا ولا تزال بين المذاهب الإسلامية، كالفرق بين السنة والشيعة مثلا.

ثالثا: إن القول بتاريخية النص الديني، قول متهافت لما يحتويه من مفارقات؛ فمن جهة يتعامل مع نص له خصائصه بمنهج وآليات غريبة عنه، وهذا غير ممكن؛ لأن الممارسة القرائية المتعلقة بالنص الديني الإسلامي لها آلياتها الأصيلة، ومن جهة أخرى يبرز التناقض بين المنطلق والهدف في القول بالتاريخية؛ فمن جهة هو خطاب يرفض الدينية ويعتبرها غير علمية، ومن جهة أخرى يقف على أرضها وينطلق منها، وهذه إحدى صور التضارب في الرؤية الحداثية التي تبرز لنا تلفيق أصحابها كما هو الأمر مع نصر حامد أبو زيد الذي يعتبر الإيمان بالوجود الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه العلمي والقول من جهة ثانية بأن الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض بإمكانية تحليله وفهمه. وهذا التضارب في الرؤية والموقف جلي مما يبدي عدم استقامة القول بتاريخية النص الديني.

رابعا: إن النص عموما والنص الديني خصوصا تبدل وتغير مجال الاهتمام به؛ فقد كان عند القدامى أداة للمعرفة فيوظف على أنه دليل على حكم، أو مرجعا في العمل أو أداة لإثبات أو نفي أمر ما، هذه الكيفية في التعامل مع النص تغيرت فبعدما كان أداة صارت له كينونته الخاصة؛ أي أنه أصبح مجالا معرفيا مستقلا، يمكن دارسه من إنتاج معرفة تجعله يعيد النظر فيما كان يعرفه، وذلك بتوظيف آليات قراءة حديثة وقديمة مثل الفللوجيا، والهرمينوطيقا، والسيميولوجيا، ويوسع من اجتهاده بغية الوصول إلى التحقق منه، ومن ثم توظيف ما كان يعرف عن النص الديني.

لهذه الأسباب أرى أن هذا الموضوع على قدر كبير من الأهمية، وأنه جدير بالطرح والمناقشة حتى يمكن الوقوف عند هذه المسألة (= تاريخية النص الديني) لبيان مدى كونها الخيار الوحيد الذي لجأ إليه الخطاب الحداثي لحل معضلات الفكر العربي والإسلامي المعاصر؟ وهل يمكن أن تكون التاريخية الأداة المثلى والأقوى لتقويم الراهن؟ وهل أساليبها ومناهجها هي أفضل الأساليب في قراءة النص الديني؟

وهل الرؤية المكونة بفعل القراءة التاريخية للنص الديني رؤية سوية موصوفة بالعلمية الكاملة أم أنها دون ذلك؟ وهل العقبة الوحيدة التي لا تزال عائقا في طريق الفكر العربي الإسلامي هي استمداده لمادته من النص الديني؟ وإن لم يكن الأمر كذلك فكيف تكون تاريخية النص الديني من رؤية إسلامية؟

أما عن الأهداف التي يهدف هذا البحث إلى تحقيقها فهي:

1. ضبط إشكالية تاريخية النص الديني كمصطلح وكإشكال حداثي.
2. تحديد كيفية تعامل الخطاب الحداثي مع النص الديني، ومدى ملاءمة ذلك مع المعايير القديمة التي وضعها علماء الإسلام.
3. تحديد الرؤية الحداثية للنص الديني.

4. الوقوف على انعكاسات القول بالتاريخية على العقل المسلم، وعلى الواقع الإسلامي.
5. مدى ملاءمة القول بتاريخية النص الديني للمعتقد الإسلامي وللمقاصد العامة للدين.

وهذا ما دفع بي إلى العودة إلى الدراسات السابقة في هذا الموضوع العربي والتي منها: كتب محمد أركون بالدرجة الأولى مثل: الفكر الإسلامي قراءة علمية، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ومنها كتب نصر حامد أبو زيد، مثل: نقد الخطاب الديني، النص والسلطة والحقيقة، ومفهوم النص. ومنها كتب محمد سعيد العشماوي مثل: الإسلام السياسي، وأصول الشريعة، ومنها كتب علي حرب مثل: نقد النص، والممنوع والممتنع.

كما أن هناك مقالات كثيرة عالجت هذا الموضوع منها: مقالا لمحمد أركون بعنوان: الإسلام التاريخية والتقدم، صدر بمجلة الأصالة عدد 49/50، ومقالا لنصر حامد أبو زيد بعنوان: مشروع النهضة بين التقليد والتلفيق نشر بمجلة القاهرة عدد أكتوبر 1992، ومنها مقال للدكتور عبد الملك مرتاض بعنوان، التأويلية بين المقدس والمدنس، نشر بمجلة عالم الفكر عدد يوليو/سبتمبر 2000. وغير هذا من الكتب والدراسات التي تناولت هذا الموضوع.

أما المصطلحات المهمة والمحورية في هذا البحث فهي: التاريخية (Historicisme)، والنص الديني، وأقصد به النص الديني الإسلامي في مستوياته المختلفة؛ لأنه مدار اشتغال الخطاب الحداثي العربي المعاصر. والخطاب (Discours)، والحداثة (Modèrnisme). وهي مفاهيم أفردت الحديث عنها في المدخل الخاص بهذا البحث.

أما منهج الدراسة الذي اعتمدته في هذا البحث فقد جاء منهجا متنوعا فمن جهة اعتمدت المنهج التحليلي المقارن من خلال عرض وتحليل مسألة التاريخية انطلاقا من آراء وفهوم القائلين بها، ثم أقارنها ببعضها البعض للتعرف على مدى توافقها وتنافرها، ثم أقارنها بآراء المسلمين لبيان ملاءمتها أو عدم ملاءمتها للإسلام على المستويين العقدي والتشريعي. كما اعتمدت أيضا المنهج الاستقرائي خاصة في عرض بعض الآراء التي كان أصحابها يستدلون على تاريخية النص الديني فأوردوها في صورة بناء استدلالي، ثم اجتهدت في تحليلها والرد عليها وفق ذلك المنهج، كما اعتمدت أيضا المنهج الوصفي خاصة في الفصل المتعلق بالرؤية المكونة؛ فقد تتبعت طبيعة هذه الرؤية من أقوال أصحابها واستأنست في ذلك أيضا بآراء بعض معارضيها. كما استعنت كذلك بالمنهج التاريخي، خاصة في الباب النقدي الذي من خلاله كان تتبع دعاوى الخطاب الحداثي التي برر على ضوئها القول بتاريخية النص الديني.

وبناء على ذلك جاء هذا المنهج متنوعا موزعا على أربعة مناهج أساسية هي المنهج التحليلي المقارن، والمنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي، والمنهج التاريخي. وفي إطار هذه المناهج توزع هذا البحث على ثلاثة أبواب تضمنت سبعة فصول مع مدخل عام ومقدمة وخاتمة؛ أما المدخل فقد عنونته بـ: **مفاهيم أساسية**، وقد خصصته لأهم المصطلحات التي دار عليها هذا البحث وهي: التاريخية، والنص الديني، والخطاب، والحداثة.

وأما الباب الأول فقد كان بعنوان: **تاريخية النص الديني - مسألة التأسيس** - وقد قسمته إلى فصلين أساسيين الأول بعنوان: **الآليات القرائية والقول بالتاريخية**، وقد تضمن مبحثين اثنين أحدها تناول مسألة التأويل، والثاني تناول تحليل مستويات النص. وكل منهما اندرجت تحته مطالب بما يكفي لتغطية موضوع كل مبحث. أما الفصل الثاني فقد جعلته بعنوان، **النموذج الحداثي وقراءة النص الديني**، وقد توزع على أربعة مباحث كل مبحث خصص لنموذج من النماذج الحداثية العربية المعاصرة اثنان من هذه النماذج كان تعاملهما مع نص الوحي قرآنا وسنة، وهما: محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد. واثنان كان تعاملهما مع النص التراثي وهما: حسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، وقد كان هذا الفصل يدور حول آليات قراءة كل نموذج من هذه النماذج، ومدى إسهام هذه القراءات في تأسيس تاريخية النص الديني في الإطار الثقافي العربي المعاصر.

والباب الثاني كان بعنوان: **تاريخية النص الديني منهجا ورؤية**، وقد تضمن فصلين اثنين أحدها خصصته للحديث عن **منهج القراءة** الذي اعتمده الخطاب الحداثي في إطار القول بتاريخية النص الديني، وقد قسمته إلى أربعة مباحث كل مبحث تناول منهجا من هذه المناهج وهي: المنهج اللساني، والمنهج الأنثربولوجي، والمنهج الإبستيمولوجي والمنهج التاريخي. أما الفصل الثاني من هذا الباب والذي كان بعنوان: **الرؤية المكونة**، فقد احتوى أيضا ثلاثة مباحث: الأول تمحور حول خصوصيات الرؤية، والثاني حول تغيير محور الاهتمام في العقيدة وكيف أبدلت مباحث العقيدة بمباحث أخرى، أما المبحث الثالث فكان حول دور اللغة وأثرها في الرؤية.

أما الباب الثالث فهو بعنوان: تاريخية **النص الديني رؤية نقدية**، وقسمته إلى ثلاثة فصول: أما الأول فبعنوان: **تاريخية النص الديني من زاوية المعتقد الإسلامي**، وتضمن مبحثين: الأول تطرق إلى تاريخية النص الديني في ضوء المفاهيم العقدية، والثاني تطرق إلى خصوصيات الوحي في ضوء القول بالتاريخية. أما الفصل الثاني والذي كان عنوانه: **حدود استعمال المناهج المنقولة في نقد النص الديني**، فقد قسمته إلى مبحثين أيضا تناول الأول عملية نقل المنهج ومقتضياتها، وتناول الثاني المناهج المعتمدة وطبيعة النص

الديني. والفصل الثالث كان حول **النص الديني والرؤية المكونة** ويتكون من مبحثين: الأول عن التفاضل في الرؤية وطبيعة النص، والثاني عن خصوصيات النص والرؤية الحداثية.

وفي النهاية ذيلت هذا البحث بخاتمة ضمنتها أهم النتائج المتوصل إليها، ولا يفوتني في هذا المقام أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى الدكتور مولود سعادة الأستاذ بجامعة باتنة على ما قدمه لي من مساعدة أثناء إعداد هذه الدراسة. هذا وأسأل الله سداد القول وقبول العمل، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما.

مدخلمفاهيم أساسية

المبحث الأول: دلالة التاريخية

المبحث الثاني: النص الديني

المبحث الثالث: أنماط توظيف النص

المبحث الرابع: الخطاب الحداثي

المبحث الأولدلالة التاريخية

المطلب الأول: التاريخية في اللغة والاصطلاح

من الناحية اللغوية لم تحظ كلمة "التاريخية" بتعريفات لغوية عربية شأن المفردات العربية عموما التي كانت محل اهتمام الدراسات المعجمية؛ ربما لأنها لم تستعمل إلا بعدما ترجمت عن اللغات الأوروبية مثل اللغة الفرنسية التي كانت تستعمل كلمة "Historicisme" ولهذا إذا تتبعنا المصطلح في اللغة العربية فالتاريخية ترد بمعنيين:

الأول: للدلالة على النسبة إلى ما هو تاريخي، والتاريخية بهذا المعنى تقابلها في اللغة الفرنسية كلمة "Historique" وهي بهذه الصيغة وصف منسوب للتاريخ؛ كأن نقول: الأحداث التاريخية، فالتاء هنا للتأنيث، والياء للنسبة، فتكون التاريخية وصف منسوب للتاريخ، وهي بهذا المعنى لا تدل على أكثر من النسبة إلى التاريخ.

الثاني: بمعنى المصدر الصناعي؛ وهو تبويب صرفي حديث ارتبط ظهوره بتطور حركة الترجمة، والمصدر الصناعي أحد الأقيسة العربية التي أخذ بها المجمع اللغوي، وهو اطراد النسب بالياء إلى كل لفظ مصدرا كان أو اسما مشتقا أو اسم عين أو حرفا من أدوات الكلام مع زيادة تاء النقل التي تمحض اللفظ للمعنى[1]. والمصدر الصناعي يصاغ بزيادة حرفين في آخره هما: ياء مشددة بعدها تاء تأنيث مربوطة ليصبح بعد الزيادة اسما دالا على معنى مجرد لم يكن يدل عليه قبل الزيادة[2]. وهذا المعنى المجرد هو مجموعة الصفات التي يدل عليها ذلك اللفظ. فمثلا كلمة "إنسان" إنها اسم أصله "الحيوان الناطق"، فإذا زيدت في آخره الياء المشددة وتاء التأنيث المربوطة صارت الكلمة "إنسانيّة"، وهي كلمة تدل على جملة من المعاني مثل: الرحمة، الشفقة، التعاون...

والأمر نفسه بالنسبة لكلمة تاريخ فإنها اسم يدل على تخصص معرفي يدرس الأحداث الماضية، فلما زيد في آخره الياء المشددة، وبعدها تاء التأنيث المربوطة صارت الكلمة "تاريخيّة"، وتغيرت دلالتها تغيّرا كليا إذ يراد منها في وصفها الجديد: معنى مجرد يدل على مختلف الصفات التي يختص بها التاريخ مثل: الارتباط بأسباب معينة، والارتباط بالزمان والمكان، وعدم التكرار، وعدم سحب الواقعة خارج الحيز الزمكاني... وهكذا لم تعد كلمة "تاريخيّة" وصفا بل صارت تدل على الاسمية (= مصدر صناعي)، وليس إضافة الياء المشددة وتاء التأنيث ما يؤكد لنا صياغة المصدر الصناعي بل لا بد من تاء النقل؛ وسميت كذلك لأنها نقلت اللفظ من الوصفية إلى الاسمية، وبهذا تتميز عن تاء التأنيث العادية التي تثبت الوصفية. وعلى هذا فكلمة "التاريخية" في قولنا:الأحداث التاريخية مظهر من الإنجازات التي تمت في الماضي وهي وصف منسوب إلى التاريخ، والتاء فيه للتأنيث لا للنقل، وأما قولنا "تاريخية النص"، أو "تاريخية الفكر" فهو مصدر صناعي؛ لأنه تمحض بمعنى المصدر، وليس فيه وصف شيء بل التاء فيه نقلت اللفظ من الوصفية إلى الاسمية[3]. ومن النحاة من أشار إلى طريقة صوغ هذا اللفظ من النسبة إلى أسماء الأعيان، أو الأسماء المشتقة، أو الأسماء التي تؤدي مؤدى الأدوات ككيف، وكم، ومع... وفي تناولهم لهذا الموضوع بيّنوا أنه يتم إما بالنص على طريقة تكوين هذه المصادر وإما بالاستعمال.

فمن الوجه الأول قالوا: والكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف، أخذ من كيف بإضافة ياء النسب وتاء النقل إليها. ومن الوجه الثاني ما ورد عن العرب من الألفاظ مثل: الخصوصية، المنهجية، الفروسية. واستعمال العلماء لأمثال هذه المصادر قياس عربي أخذ به المجمع اللغوي[4].

وفي الاستعمالات المعاصرة ترد كلمة "تاريخية" بالمعاني التي تضمنتها اللغات الأوروبية وحتى في هذه اللغات هي مصطلح حديث: فأول توظيف لمصطلح التاريخية في اللغات الأوروبية يعود إلى سنة 1872 حسب قاموس لاروس (Larousse) الكبير للغة الفرنسية[5]. فأول ظهور لمصطلح التاريخية كان في نهاية القرن التاسع عشر. وهو القرن الذي شهد ثورة في مختلف المجالات العلمية والحياتية، لذا اعتبرت كلمة "التاريخية" إحدى المقولات التي ارتبطت بالتقدم كوصف للحضارة المادية[6].

ومن هنا تتأكد دلالتها المادية فبما أنها على ارتباط بالخصائص المادية للحضارة الحديثة نجد استعمالاتها أيضا كانت في هذا الإطار للبعد المادي؛ فنجدها ترد بمعنى الواقعية التي تقابل الميثي والطوباوي، الذي يصعب التحقق من صحته. يقول محمد أركون: "التاريخية عند المؤرخين المحترفين هي تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي؛ أي ما ليس خياليا أو وهما، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخية"[7].

وإذا كانت التاريخية تحمل معنى الواقعية والتحقق العيني فإنها ترد أيضا للدلالة على مفاهيم أنطولوجية مثل: الزمان والمكان، وهما من خصائص الواقعة التاريخية من حيث هي مرتبطة بهما، فتوظف للدلالة على الزمنية، وفي هذا نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد يعرفها بأنها: "الحدوث في الزمن"[8]. وهذا حينما كان يناقش مسألة حدوث الكون كمقولة كلامية، وحينما قال هي الحدوث في الزمن؛ لأنه يربط إيجاد الموجودات بالزمن بمفهومه الفيزيائي لا العقدي، ومن زاوية هذا المفهوم الفيزيائي الزمان مرتبط بالمكان ولا يمكن ضبط الزمان في

غياب البعد المكاني. وبالتالي كل الأحداث وقعت بعد خلق الكون بما في ذلك الكلام الإلهي، ولذلك قال بتاريخيته؛ أي بحدوثه في الزمان، فإيجاد الكون هو لحظة التدشين التاريخي (= الزمني)، ولهذا تعتبر "التاريخية" مفهوم محايث لوجود العالم[9].

و"التاريخية" بهذا المعنى تصبح آلية من الآليات التي يميز بها بين الغيبي والواقعي، والمشروط والمطلق، فهي لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ. ومن هذا يفهم أن مفهوم "التاريخية" يوظف في مجال إعطاء الأولوية للمادي والواقعي على حساب الغيبي والمتعالي واللامشروط. وهذه العملية - إعطاء الأولوية للمادي على حساب الغيبي - معطى من معطيات الفلسفة الوضعية التي استفحلت في القرن التاسع عشر مع الفيلسوف الفرنسي أوجيست كونت[10].

من جهة أخرى نجد "التاريخية" تتميز عن مصطلح حداثي آخر وهو "التاريخانية" فالتاريخانية (Historicitè) مصطلح متأخر في الظهور والاستعمال مقارنة بمصطلح التاريخية (Historicisme) فالتاريخانية مصطلح يرجع أول استعمال له إلى سنة (1937)، وتدل على عقيدة معينة تقضي بتطور الحقيقة مع التاريخ. وهناك من يعتبرها موقفا أخلاقيا أكثر مما هي فلسفة[11]. ويميز بين المصطلحين من جهة علم اللسانيات بالوقوف عند لاحقة "انية" التي تضمنتها كلمة "تاريخانية"، وهذه اللازمة التي تميل إلى صفة واقع جوهري.

وعلى أساس وجهة النظر اللسانية هذه يميز أركون بين المصطلحين على أن "التاريخية" تسمح لنا بالبقاء في صعيد التساؤل في حين توهم التاريخانية بوجود معنى معروف للتاريخ"[12]. وهو تمييز وصفي لم يبن على تحليل لغوي، ولذا كان مركزا على التوظيف الذي تحظى به الكلمتان دونما إشارة إلى جوانبهما الاشتقاقية. فمثلا في معجم أكسفورد نجد التمييز بينهما على النحو التالي:

التاريخية" (Historicism): الرأي القائل أن الحتمية التاريخية أحداث التاريخ تحكمها قوانين الطبيعة، أما "التاريخانية" فهي ارتباط شديد بالماضي أو توقير له، ومنه كلمة تاريخاني (Historicist) التي هي وصف للشخص الذي يقول بالحتمية التاريخية[13]. من خلال هذا يكون الفرق بين الكلمتين يتجلى في كون التاريخية مذهب أو نزعة، أما التاريخانية فهي صفة، وهذا ما أشار إليه معجم روبير الذي نجد فيه أن كلمة "تاريخية" تعني المذهب الذي يدرس الأحداث ضمن شروطها التاريخية، أما "التاريخانية" فهي سمة ما هو تاريخي[14]. ولهذا نجد أحيانا الكلمتان توظفان توظيفا واحدا كما أن التعريف بهما يكاد يكون واحدا أيضا، وحتى محاولات التعريف المعاصرة ليست وافية بالغرض. وأهم المحاولات للتمييز بين المصطلحين تستفاد من كتابات محمد أركون فله إشارات في هذا منها:

- التاريخانية مفهوم يثير مناقشات لا نهاية لها إلى حد صعوبة استعماله؛ لأن معظم التعريفات أيديولوجية في حين التاريخية غير ذلك.
- التاريخانية تقر بمسلمات فلسفية أو إيديولوجية، أما التاريخية تسمح لنا بالبقاء في صعيد التساؤل.
- التاريخانيةمرحلة تسبق التاريخية، والوصول إلى التاريخية مرهون بتجاوز التاريخانية؛ لأن الأولى إيديولوجية والثانية تتجاوز الاستخدام التيولوجي والإيديولوجي[15].

أما التاريخية في الاصطلاح، فبعد الوقوف على معناها لغة، وعرفنا بأنها تعني الزمنية والواقعية، وتقابل الخيالي، والمقدس وغير ذلك، يمكن أن نتناول بناء على ذلك معنى "التاريخية" اصطلاحا، وقد عرفت تعريفات عديدة منها:

- تعريف توران (Alaine Tourine) الذي عرفها بأنها: "مقدرة كل مجتمع على إنتاج مجاله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ومحيطه التاريخي الذاتي"[16]. هذا التعريف نجده في معجم روبير أيضا لكنه يضيف تعريفا آخر وهو أن كلمة التاريخية: تعني دراسة المواضيع والأحداث في بيئتها وضمن شروطها التاريخية[17] كما نجد ما يقترب من هذا التعريف في معجم لاروس فقد ورد تعريف التاريخية بأنها: "مذهب يقضي بأن التاريخ جدير بإثبات الحقائق الأخلاقية أو الدينية"[18].

ويفهم من هذه التعريفات التركيز على الحقيقة وكيف أن سبيل إدراكها هو التاريخ، وهذا الكلام بمفهوم المخالفة يؤدي إلى إنكار تضمن الميتافيزيقا للحقيقة، والوحي أيضا وهذا ما يفهم من تعريف أركون للتاريخية حينما قال أنها: "أحد أطراف الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ"[19] وهذه رؤية بنيت على التعريفات السابقة، وحينما نتأملها نجدها تؤول إلى القول بدنيوية المقدس، وأن الحقيقة كامنة في التاريخ بما أنه وقائع زمكانية، ولا يمكن الوقوف عليها في النصوص. ولذلك فهي أحد أطراف الجدلية مع الوحي حول الحقيقة.

وقد التمس الخطاب الحداثي تبريرا لهذا التوظيف؛ إذ يرى أن الفكر الإسلامي ذاته الذي يؤمن بأن الحقيقة في الوحي، قد استعمل التاريخية ولكن بأسماء أخرى؛ فمثلا المقولة الاعتزالية "خلق القرآن" اعتبرت إحدى أبرز ملامح الرؤية التاريخية، وأن المعتزلة بدفاعهم عن هذه المقولة كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ[20]، بل نجد الحداثيين أحيانا يتجاوزون الفكر الإسلامي إلى النص القرآني نفسه. يقول محمد أركون: "نجد من خلال القصص القرآني أن وعيا تاريخيا بدئيا يميل إلى الظهور والانبثاق ضمن ظاهرة الوعي الأسطوري السائد"[21]. وما دامت التاريخية كذلك - أي معرفة الحقيقة في التاريخ - تصبح التاريخية فوق الإيديولوجية التي تكرسها الانتماءات المذهبية أو الانتصارات الإعلامية بل هي الوضع البشري المعيش الذي يمكّننا من تجاوز التاريخ الإيديولوجي إلى التاريخ

التطهيري.

وهنا تصبح التاريخية تعني القطيعة كآلية من آليات البحث الإبستيمولوجي الذي تطور مع الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (Gaston Bachelard)[22]، وهذا ما يتجلى في كلام أركون نفسه عن تاريخية القرآن التي يقول عنها أنها تعني: "في الواقع أن نطبق على القرآن وعلى ما أسميته بالتراث الإسلامي الكامل القرارات المنهجية والإبستيمولوجية"[23]. وإذا تأملنا كلام أركون هذا نجده ينطوي على تناقض وذلك لسببين:

أولا: إنه يرى ضرورة إدماج مقولة التاريخية ضمن الفكر الإسلامي[24]. فلو كانت التاريخية متحققة في النص القرآني، وفي الفكر الإسلامي كما قال فما جدوى الدعوة إلى إدراجها ضمن الفكر الإسلامي؟. ألا يصبح الأمر من قبيل تحصيل الحاصل؟!

ثانيا: في دراسة محمد أركون للخطاب القرآني يرى أن هذا الخطاب عندما يتعرض لذكر واقعة أو حادثة فإنه يطمس معالمها وإحداثياتها الزمكانية لكي يخلع عليها صفة التعالي والتسامي فتصبح وكأن لا علاقة لها بأي زمان أو مكان محدد، فتصبح شيئا رمزيا يتجاوز التاريخ ويعلو عليه[25]. وفي هذا السبب الثاني أيضا يبدو التناقض واضحا في كلام أركون؛ إذ أشار من قبل إلى أن النص القرآني نفسه يتضمن هذا الوعي التاريخي، ومن جهة ثانية يعتبره هو الذي طمس معالم التاريخية، بإضافة التقديس وخلعه على الواقع.

كما نجد التاريخية عرفت بما يوحي باستمرار هذه الجدلية بينها وبين الوحي. حول الحقيقة مثل تعريف عزيز العظمة الذي قال: "هي ما يحرر النص من الأسطورة، ويعيده إلى نصابه من الواقع ويشكل مفتاح التعامل الحداثي معه"[26]. وهذا التعريف يجعل من "التاريخية" مقولة حداثية، وشرط من شروط التعامل مع النص الديني؛ لأنه كان ينظر إلى هذا النص على أنه ليس مقدسا في ذاته، وإنما تقدس في التاريخ، وفيه ولد[27]. وهذا الكلام يجعلنا نفهم أن قداسة النصوص أضيفت لها في التاريخ، ويتفق في ذلك مع أركون على النحو الذي سبق من كلامه. وفي هذا يتجلى تضارب الخطاب الحداثي؛ إذ نجد باحثا آخر وهو الدكتور نصر حامد أبو زيد يعتبر "التاريخية" لا تقضي على قدسية النص القرآني ولا إنكاره على أنه من عند الله سبحانه وتعالى، معتبرا من يقول بذلك جاهلا[28].

والتاريخية حسب هذه التعريفات ذات دلالة أنثروبولوجية وضعية، تقضي بضرورة الارتباط بالمجال الثقافي والاجتماعي في بعده الوضعي المادي، وتصل إلى اعتبار المقدس أحد العقبات التي تحول دون توظيف هذا المفهوم، ولذا اعتبرت التاريخية رؤية ومفهوم لا يستوعبه العقل الدوغمائي - عقل المؤمن التقليدي - لأن دوغمائيته تجعله يشعر برغبة التقديس ومن هنا يتشكل "المخيال" (L'imaginaire). الذي ينافي التاريخية.

من جهة أخرى نجد تعريفات ذات دلالة أنطولوجية؛ أي أنها على اتصال بمبحث الوجود بمعناه الفلسفي، من خلال التركيز على بعدي الزمان والمكان خاصة عنصر الزمان، ومن الطبيعي أن الزمان لا يمكن أن يدرك في غياب المكان، والزمان والمكان مباحث وجودية، وقد استعان الدكتور نصر حامد أبو زيد في هذا بمباحث الوجود كما قررها علماء الكلام؛ أقصد تقريرهم مبدأ حدوث الكون الذي جعلوا منه أساس الدفاع عن عقيدة الألوهية. يقول نصر حامد أبو زيد وهو يعرف "التاريخية" من هذا المنظور بأنها: "لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي - الوجود الإلهي - والوجود المشروط الزماني"[29].

ويلاحظ على هذا التعريف كيف وقف عند الوجود في مستوييه الإلهي والكوني وبني على الفعل الإلهي الأول - فعل إيجاد العالم - باعتباره هو فعل افتتاح الزمان، وبذلك فكل الأفعال التي كانت بعده بما في ذلك النص القرآني تظل أفعالا تاريخية بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ[30]. ويستنتج من هذا الكلام عدة أمور:

أولا: وصف القرآن الكريم بـ "التاريخية"؛ لأنه حسب الدكتور نصر حامد أبو زيد كان بعد الفعل الإلهي الأول.

ثانيا:وصف السنة النبوية أيضا بـ "التاريخية"، باعتبارها نصا ثانويا تجلى في الزمن التاريخ كذلك. وبهذا يزيد نصر حامد أبو زيد سحب صفة "التاريخية" على النصوص التأسيسية والثانوية على السواء. وهنا يستدعي مقولات عقدية ليستند إليها في تبريره لـ "التاريخية"، مثل الأمر التكويني "كن" الوارد في قوله تعالى:)إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ((يس: 82) يعتبر حتى هذا الأمر داخل في دائرة الفعل الزماني أو التاريخي. وهنا أيضا نجد مغالطات منها:

- التسليم بأن الأمر التكويني "كن" كلاما إلهيا وهو سابق للخلق لا شك في ذلك، وبالتالي يكون خارج التاريخ. ويبدو أن نصر حامد أبو زيد أدرك تناقضه في هذا الموقف فراح يدعو إلى فهم هذا الأمر فهما مجازيا[31].
- على حد قوله تصبح جميع الصفات الإلهية صفات أفعال، ولا توجد صفات ذات وكأنه يرفض التمييز بين الصفة ومقتضاها، بل ويخالف جمهور المسلمين في اعتبار موضوع الكلام الإلهي على أنه مبحث من مباحث العقيدة[32].

المطلب الثاني: التوظيفات الحداثية للمفهوم

يوظف مصطلح "التاريخية" في الخطاب الحداثي العربي المعاصر في عدة مجالات للدلالة على عدة أمور منها:

1. نقد القراءة السائدة: أي القراءة المعتمدة عند المسلم في القديم والحديث بخصوص النص القرآني على أنه كلام الله الموحى به إلى محمد صلى الله عليه وسلم خلال عمر البعثة، وبخصوص السنة النبوية باعتبارها نصا تشريعا له سلطته، وباعتبارها وحيا أيضا. ومن جهة ثالثة بخصوص التراث الإسلامي ومدى قدرته على ممارسته سلطته كذلك. هذه الأمور التي غدت مسلمات لا تخضع للمناقشة عدا اجتهادات العلماء التي تتكيف بظروفها. هذا التصور السائد في نظر الخطاب الحداثي خضع لتكوين وتوجيه غير بريء - أي أنه لم ينبن على فهم موضوعي بل على توجيه إيديولوجي - ولذا كانت القراءة النقدية للقراءة السائدة تهدف إلى الكشف عن هذا البعد الإيديولوجي للقراءة السائدة منذ اللحظة التأسيسية حتى زمن القراءات الناقدة المستكشفة التي تعتمد أساسا على نتائج العلوم الإنسانية ومناهجها المتعددة.

وهذا التوجيه الإيديولوجي مبني على نظرة خاصة لطبيعة تلك القراءات التي كرست وحدة إسلامية صلبة وقفت في وجه الشبهات المثارة والمتاحة وكلها لم تفلح في نشر نزعة التشكيك أو زعزعة القناعات، أو التفكير في اللامفكر فيه بتعبير محمد أركون، الذي يعترف بعجز النقد المعاصر على اقتحام القراءة السائدة فيقول: "نجد أنفسنا اليوم عاجزين أكثر من أي وقت مضى عن فتح الإضبارات التي أغلقت منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين والتي تخص المصحف وتشكله، ومجموعات الحديث النبوي الكبرى وكتب الفقه الثانوية، وأصول الدين، وأصول الفقه"[33].

لكن هذا الاعتراف في نظره لا يبرر ترك عملية النقد التي يجب أن تخضع لها القراءات السائدة؛ لأن هذه الأخيرة عنده قراءة قديمة لم تقم بما يجب، فهي على الأقل امتصت الزمن الوضعي للتاريخ الذي يشكل في الزمن القرآني عنصرا حاسما، وحشرته داخل زمن سماوي مليء بكل أنواع الأساطير[34]. ومن الأمور التي جعلتها تؤول إلى هذا المآل:

- **قرارات الحكام:** أي القرارات التي اتخذها الخلفاء بخصوص تدوين النصوص مثل قرار عثمان بن عفان رضي الله عنه بتدوين المصحف الشريف، ومثل قرار عمر بن عبد العزيز بتدوين السنة النبوية. فكانت مثل هذه القرارات وما تلاها من نشاط حركة التدوين إحدى العوامل التي أدت إلى ترسيم التراث السني وإبعاد غيره، ويرى أركون أن هذه القرارات هي السبب المانع من التمييز بين المضامين الدينية والدنيوية[35] وفي هذا اعتراف ضمني بانعدام العلمنة في الإسلام التأسيسي التي قال بوجودها أركون في مواضع أخرى.
- **دوغمائية العقل المتلقي:** هذه الدوغمائية التي تتمثل في اليقينيات الراسخة عند المسلمين، والتي لم يعد العقل المسلم يناقشها بعدما تأسست على أساس صحيح مثل: التساؤل حول صحة النص القرآني، وصحة السنة النبوية ومكانتها التشريعية، ومثل صحة اجتهادات علماء المسلمين ما لم يتوفر مرجح يجعل منها اجتهادات مرجوحة. إن عدم تساؤل المسلم حول هذه المواضيع في نظر الخطاب الحداثي يؤكد أن هذا العقل لا يزال مسجونا داخل سياج دوغمائي مغلق، وما يؤكد ذلك أنه حتى في الراهن لا يزال هذا العقل خاضعا لهيمنة كبريات التفاسير معتمدا عليها كمرجعيات لا يمكن تجاوزها.
وهذه القراءة في منظور الخطاب الحداثي مرفوضة لطبيعتها الدوغمائية هذه التي تتوفر عليها وصارت مرفوضة بشكل خاص لما تزايد ضغط الحداثة، الأمر الذي أدى إلى التساؤل المستمر عن مدى تاريخية أكبر اليقينيات رسوخا وتأصيلا. من هذا المنطلق نجد كلام الحداثيين حول صحة القرآن الكريم كوثيقة تاريخية ومدى الأهمية النظرية التي يكتسيها هذا التساؤل[36]. ونجد مثل هذا الكلام أيضا بخصوص السنة النبوية التي اعتبرت أدبياتها قد تعرضت للتضخيم والمبالغات ضمن عمليات التبجيل والتقديس التي خضعت لها تاريخيا[37].
- **عدم مراعاتها لطبيعة النص:** وهو أمر تم تغييبه في نظر الحداثيين من طرف القراءة السائدة. وطبيعة النص المتحدث عنها، هي إمكانية إخضاعه للتعددية القرائية، واعتبار ذلك من أخص خصائصه. ويعتبر الحداثيون أن هذه الخاصية متحققة في النص الديني ومستندها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "القرآن ذو وجوه متعددة فخذوا بوجهه الأحسن أو الحسن" ينسبون هذا النص للنبي صلى الله عليه وسلم، ويعتبرونه حديثا نبويا، ثم يقسمون النص الديني إلى إلهيات وتاريخيات، ومبدأ التعددية القرائية يبرز على مستوى التاريخيات[38].

والحكم بإمكانية تعددية قرائية تجلى في الممارسات التأويلية التي يأخذ بها الخطاب الحداثي في مساءلته للنص الديني ومن خلالها يؤكد أن هذه الخاصية (= التعددية القرائية) قد أهدرت، وتم ترسيم النموذج المهيمن المتمثل في النموذج السني المعتمد خلال المراحل المختلفة للدولة الإسلامية ولا يزال مستمرا حتى وقتنا الحاضر؛ الأمر الذي جعل بعض الكتابات الحداثية تنظر إلى أن القراءة السائدة خالية من الوعي العلمي لذا راح أصحاب هذه الكتابات ينادون بضرورة تكوين وعي علمي بالتراث[39].

2. باعتبارها مقولة تقدمية: وتجلى ذلك من خلال تعريف روبير لها على أنها: "مقولة وظفها الفلاسفة الوجوديون بالخصوص عمّا للإنسان من ميزة في إنتاج سلسلة متلاحقة من الأحداث والنظم والمنتوجات التي يتكون من مجموعها مصير البشرية"[40]. كما أن ظهور المصطلح كما سبق بيانه كان لأول مرة سنة 1872؛ أي أواخر القرن التاسع عشر وهو عصر الانتصارات التي شهدتها الفلسفة الوضعية مع أوجست كونت الفرنسي ونجدها توظف بنفس الدلالة في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، إذ توظف في هذا الإطار: إطار الامتداد الذي يعرفه الفكر الوضعي الذي يعتبر الأديان إبداعا إنسانيا لا وحيا إلهيا[41].

ويتجلى هذا في مجال نقد أركون للفكر الإسلامي والفكر الديني فيعتبر الدين مكون من مكونات التاريخية[42]. كما أنه يوظف التاريخية كمقولة وضعية تقدمية بمعنى أنها من آخر ما وصلت إليه العلوم الإنسانية في مسيرة تقدمها وإنجازاتها التي فصلت بها الواقعي

عن الميثي والمتعالي والمقدس، لذا نجده يصف الفكر الإسلامي الذي ينكر التاريخية لهذا الاعتبار على أنه: "بعيد جدا عن تاريخية القرن التاسع عشر الأوروبية التي توصلت إلى تهميش العامل الديني والروحي والمتعالي وحتى طرده نهائيا من ساحة المجتمع واعتباره يمثل إحدى سمات المجتمعات البدائية"[43]. ولما كان الفكر الديني يتعالى عن المادة كانت دعوة الخطاب الحداثي إلى التركيز على الثقل التاريخي للأبعاد الوضعية للخيال الديني[44].

وعلى كل فتقدمية مقولة "التاريخية" حسب التوظيف الحداثي تتجلى في عدة مستويات أهمها:

أ - التاريخ الوقائعي للمسلمين: ويوظف التاريخ الوقائعي في مقابل التاريخ المتعالي ذي الطابع الغيبي الذي يقوم على القراءة الإيمانية للأحداث والوقائع التي عرفها الإسلام التأسيسي، ويثبت تأييد الله عز وجل للمؤمنين بالنصر في كثير من المعارك، وبالثبات في الكثير من المحن. فوقائعية التاريخ تلغي هذه الأبعاد التي هي أبعاد عقدية إسلامية أصيلة وتؤكد من وجهة نظر وضعية تقدمية أن هذا التاريخ له طابع دنيوي بحت أنتج من طرف جماعة المؤمنين الأولى، المراد بها جيل الصحابة خلال عمر البعثة.

ب - ديناميكية المتغيرات: ويراد بها الأحداث المختلفة التي تتميز بالتغير والديناميكية ومالها من تأثيرات وتداعيات مختلفة، ولذا كانت "التاريخية" تدل على النسبية والتطور وتفسير الظواهر في ضوء أسبابها الوضعية، وكانت التاريخية عند البعض تعني دراسة التغيير الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات[45]. فـ "التاريخية" إذا هي التي تحدد لنا ديناميكية التغيرات وتكريس التطور المستمر بدل الثبات، والتمييز الذي تحظى به النصوص الدينية باعتبارها حقائق ثابتات، وهو تصور آت من الطبيعة المادية التي تقوم عليها النظرة التقدمية التي ليست نقدا داخليا، بل هي امتداد للنظرة الوضعية للدين والأشياء.

ج -تجلية الوعي الأسطوري: وهي دعوة يلح عليها الخطاب الحداثي؛ لأنه ينظر إلى الفكر الإسلامي على أنه لا يزال يسيطر عليه الطابع الأسطوري[46]. ولم يقف الأمر عند الفكر الإسلامي فحسب بل تعدى إلى النص القرآني نفسه، فنجد محمد أركون يقول بأن النص القرآني ذو بنية أسطورية[47]. وهناك من حصر مفهوم التاريخية في هذا المعنى أي أنها تعني الأداة التي تحرر النص من الأسطورة وتعيده إلى نصابه من الواقع، وبذلك يمكن التعامل معه تعاملا حداثيا[48].

ودعوى الخطاب الحداثي في هذا الإسقاط لمفهوم "التاريخية"، التماشي مع طبيعة النص إذ يسجل الحداثيون أن كل الرسالة القرآنية تقدم نفسها وتمارس دورها على هيئة حداثة[49] كما نجدهم يسعون إلى تجلية ما يسمونه بالوعي الأسطوري بخصوص السنة النبوية؛ فمحمد أركون مثلا يجعل من صراع النبي صلى الله عليه وسلم مع الكفار وصراع أصحابه من بعده يجعل من هذا الصراع بعد أن وسمه بالنضال عملا دنيويا يحول دون دراسة التراث بالمعنى المتعالي وأن الأمر يقتضي إعادة تحديد الإسلام بصفة عملية اجتماعية وتاريخية، مثلها مثل عمليات وسيرورات أخرى وقد عدلت هذه الطرق الدراسية عن طريق أشكال الحداثة المتتالية[50].

وأحسب أنه في هذا الموضع تعسف في توظيف مصطلح الحداثة؛ لأن الحداثة بمفهومها الغربي الحالي لم يكن لها وجود قديم، بل هي ثورة على الإنتاج الكلاسيكي ودعوة لإحداث قطيعة معه، وتجلى التعسف أيضا في مجانبة أركون للمنهج التاريخوي الذي يدافع عنه، والذي يدرس النص في الإطار الزمكاني، وهنا نجده يخلع خصائص عصر على عصر آخر.

ويفهم مما سبق أن الأسطورة توظف للدلالة على المقدس والمتعالي، وحتى الميتافيزيقي وهي مفاهيم تقابل الواقعية تقابلا ضديا، أما التاريخية تعني الواقعية، وتدل على المعرفة الوضعية ضمن الشروط السببية، وبالتالي مما تقتضيه عملية تجلية الأسطوري الكشف عن طبيعة قداسة النص التي لا تزال تشكل عقبة متينة في وجه النقد التاريخي، فقداسة النص في الخطاب الحداثي أمر تاريخي لا صلة له بذات النص وطبيعته، يقول عزيز العظمة: "النص الديني كغيره يخضع في واقع الأمر إلى التاريخ فهي من التاريخ ولدت وفيه تقدست وبه انفعلت، وفيه أثرت، فالتاريخ مجالها، وفي التاريخ أسرارها ومكانتها، ومن التاريخ أساطيرها وأسطورتها، كما أن في العلوم التاريخية والإنسانية الحديثة مفاتيحها"[51].

ومن خلال الثقة الممنوحة في العلوم الإنسانية المشار إليها يمكن تجلية هذا الوعي الأسطوري، بل تؤول النتائج إلى ما هو أخطر من ذلك: إلى إنكار المصدر الإلهي للدين لهذا نجد المطالبة الملحة للفكر الحداثي على ضرورة إعادة النظر في تقييماتنا وتصوراتنا المتعلقة بمنشأ الثقافة ووظائفها وعندئذ: "سوف تنزاح هذه الأنظمة الثقافية الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التعالي والأنطولوجيا والتقديس والغيب، باتجاه الركائز والدعامات المادية والعضوية التي لا يزال العلم الحديث يواصل استكشافها"[52].

مما سبق ومن خلال ذكر هذه الأبعاد التقدمية لـ "التاريخية" من حيث كونها أداة تبرز وقائعية التاريخ دون سواها، وتأكيد ديناميكية المتغيرات من خلال ربطها بأسباب التطور الوضعية وبعد ذلك تجلية الوعي الأسطوري الذي اعتبر الحائل الذي حال دون إخضاع النص الديني للدرس العلمي. من خلال كل هذا نصل إلى أن التاريخية بهذا التوظيف تهدف إلى إثبات بشرية الأحداث وإلغاء بعدها الإلهي. وبخصوص النص الديني إلغاء مصدره الإلهي. يقول نصر حامد أبو زيد بخصوص النص القرآني مثلا ما يؤكد هذا الاستنتاج: "إنه نص بشري وخطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا... فالقرآن في حقيقته منتج ثقافي، تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما... فالواقع أولا والواقع ثانيا والواقع أخيرا. إن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص، وإذا كان يتشابه في

تركيبته تلك مع النص الشعري كما هو واقع من المعلقات الجاهلية مثلا، فإن الفارق بين القرآن وبين المعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكوين النص القرآني"[53].

3 - في مجال دراسة النصوص: وهو مجال حديث تطور بشكل كبير مع تطور البحث اللغوي، وقد برزت كتابات في هذا المجال وبهذا العنوان: "علم النص". الأمر الذي يؤكد أنه صار ميدان بحث خاص، ثم أكدت لنا الأبحاث الفللوجية أن النص لم يعد مجرد أداة للمعرفة بل أصبح هو نفسه ميدانا معرفيا مستقلا[54]؛ أي أنه لم يبق كما كان دليلا يستدل به على مسألة معينة بل أصبح هو نفسه مجالا للدراسة والبحث تحت هذه التسمية التي صار ينعت بها وهي "علم النص"[55].

ويلاحظ على الخطاب الحداثي تركيزه على النص الديني واعتبار طبيعته القدسية هي التي كانت مفارقة للواقع وذلك سر إبداع هذه الفضاءات المعرفية بما في ذلك الحداثة الفللوجية التي قيل بأن بدايتها كانت في مجال دراسة النصوص المقدسة التي بلغت ذروتها مع الفيلسوف الهولندي سبينوزا (Spinoza)[56]. ومن ثم تم استنباط معنى الحداثة في مجال دراسة النصوص على أنها تحويل النص المقدس من الأسطورة إلى التاريخ[57]. من خلال هذا تتأكد صلة الفللوجيا بالنص المقدس. كما أن الهرمينوطيقا (L'hermèneutique) ارتبطت في نشأتها بالنص المقدس، وغيرها من المصطلحات التي تحولت للدلالة على معارف عصرية. ولهذا نجد امتداد هذه النزعة في الثقافة العربية الإسلامية؛ فالخطاب الحداثي العربي المعاصر يريد قراءة النص الديني الإسلامي من زاوية الحداثة الفللوجية، ويوظف "التاريخية" كآلية من آليات القراءة لأنها تقضي بجعل النص مرهونا بتاريخه ساكنا فيه، متوقفا عند لحظة ميلاده[58]. ويبرر الحداثيون هذا الموقف بالنظر إلى نتائج اللسانيات الحديثة وغيرها من نتائج العلوم الإنسانية، ومن هذه التبريرات:

أ - طبيعة اللغة: فاللغة من منظور علم اللسانيات مرتبطة بالثقافة لا تنفك عنها، وبذلك فالإنسان حينما يفكر يفكر بلغة معينة وما دام كذلك فهو محكوم بثقافة تلك اللغة، والثقافة أيضا تتطور وبخضوعها للتطور تصبح مع الزمن تاريخا. وما دامت اللغة تتطور لا بد من مراعاة هذه الخاصية فيها، وذلك بالنظر إلى طبيعة النص الديني من جهة علاقته باللغة والثقافة، وعلاقته بالنصوص الأخرى أولا. وتوظيف مناهج البحث اللغوي في دراسة النصوص بما فيها النص الديني ثانيا.

فعن علاقته باللغة (= اللغة العربية) اعتبر النص الديني نصا لغويا شأنه في ذلك شأن سائر النصوص اللغوية لا يمكن فهمه أو تحليله ودراسته، واكتشاف قوانينه الخاصة أو الذاتية إلا من خلال اكتشاف القوانين العامة؛ أي قوانين اكتشاف النصوص في لغة معينة وفي إطار بيئة ثقافية خاصة[59].

وهذا الكلام يستفاد منه نزع صبغة الوحي والقداسة عن النص الديني إذا ما أريد أن يدرس دراسة علمية حسب دعوى الخطاب الحداثي. ولذلك نجد هذا الخطاب يستدعي الأنثربولوجيا كفضاء معرفي يستعان به في بيان علاقة النص بالثقافة، ويوظف آلياتها لمعرفة طبيعة علاقة النص باللغة، فيدرس النص المقدس كأي نص بشري: أي خلافا للقراءة التي أرسى قواعدها علماء الإسلام وحددوا آلياتها، وقد مرّ نقدهم لتلك القراءة ودعوا إلى ضرورة قراءة حداثية، وما يدل على أنهم يسعون إلى نزع صفة القداسة عن النص القرآني مقولاتهم المتعددة، فنجد مثلا محمد أركون يعتبر الكلام الإلهي يخضع لإكراهات اللغة التركيبية والدلالية ويرى أن النص القرآني كغيره من النصوص يمارس آليات الحجب والتحوير لطابعه الأسطوري وتركيبته الرمزية، ويرى أن هذا ما يؤكد تاريخية النص القرآني وطابعه الناسوتي أي تشكله وتجسيده للمتعالي ضمن شروط تاريخية لغوية وثقافية وأنثروبولوجية[60].

كما نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد أكثر وضوحا في مجال ربط النص الديني ببيئته الثقافية من خلال قوله بأنه نص تشكل في الثقافة ثم ساهم في تشكيلها محاولا في ذلك ربط النص القرآني، والنص والنبوي بالبيئة الاجتماعية وبظواهرها كظاهرتي السحر والكهانة، وبغيره من النصوص كالنص الشعري باعتباره ديوان العرب وروح البيئة الثقافية التي شهدت نزول النص القرآني. وعلى هذا الأساس يعتبره نصا لغويا كسائر النصوص[61].

ونظرة الخطاب الحداثي إلى طبيعة العلاقة بين النص واللغة على هذا النحو، وإلى أبعاد هذه العلاقة الثقافية والأنثروبولوجية جعلته يحبذ دراسة النص الديني في ضوء مناهج التحليل اللغوي، فالدكتور نصر حامد أبو زيد كان يرى أن هذه المناهج التي توظف علوم اللغة بفروعها المختلفة هي الكفيلة بدراسة النص الديني من حيث تلاؤمها مع موضوع الدرس ومادته، واختياره لهذه المناهج اللغوية حسبه يعود إلى حقيقتين:

- الأولى أن الإسلام يقوم على أصلين هما القرآن والسنة.
- هذه النصوص لم تلق كاملة ونهائية بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاما[62].

وتركيزه على الحقيقة الثانية يتجلى في دراساته المختلفة، وحاول من خلال هذه الحقيقة تأكيد تاريخية النص القرآني والنص النبوي؛ لأن المعهود عند علماء القرآن الكريم أن القرآن الكريم نزل خلال ثلاث وعشرين سنة حسب الوقائع والأحداث، هذه الوقائع صنفت ضمن علوم

القرآن تحت اسم "أسباب النزول القرآني". وهذا المبحث في علوم القرآن هو مدار إثبات تاريخية النص القرآني في الخطاب الحداثي؛ لأن هذا الأخير لا ينظر إلى هذه الأسباب على أنها مناسبات كما هو معروف عند علماء التفسير وأصول الفقه، وعلماء القرآن الكريم، بل يعتبرها عللا مؤثرة ارتبطت نصوص الوحي في نزولها بها؛ وما دامت هذه الأسباب كانت في بيئة معينة فإن النص مرتبط ببيئته وسببه ولا يتجاوز في توظيفه ذلك. وهذا الأمر أدى إلى هدم مبدأ عموم الدلالة كما سيتبين ذلك فيما بعد. فعن اعتبار أسباب النزول عللا لا مناسبات نجد محمد سعيد العشماوي يقول: "الشريعة كانت تنزل لأسباب تقتضيها، وأسباب التنزيل ليست مناسبات لها"[63]. ومعنى كونها ليست مناسبات؛ أي أنها كانت عللا مؤثرة اقتضى وجودها وجود النص الديني واستوجب نزوله. وفي هذا يقول نصر حامد أبو زيد. "إن الحقائق الأمبيريقية المعطاة عن النصوص تؤكد أنه نزل منجما على بضع وعشرين سنة وتؤكد أيضا أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها"[64]. وهذا الكلام هو ما يؤكد تاريخية النص الديني في نظر الحداثيين، إذ يعتبرون النص الديني والنص القرآني على وجه الخصوص ذو تاريخية معينة سماها العلماء المسلمون بغير اسمها لأغراض معينة فاصطلحوا عليها: "أسباب النزول"[65].

مما سبق ومن خلال بيان علاقة النص باللغة عرفنا كيف آل الأمر إلى القول بتاريخية النص القرآني، وهذا مبتغى الخطاب الحداثي، لكن هذه الآراء تترتب عنها نتائج غاية في الخطورة من زاوية التصور الإسلامي وهي ما يسعى إليه الخطاب الحداثي طبعا. من هذه الأمور الخطيرة هدم مبدأ عموم الدلالة الذي هو مبدأ أصيل في نصوص الوحي، وتحل محله مبادئ أخرى وضعية تشكل مرجعية بديلة هي العقل الحديث. وتجلى هدم مبدأ عموم الدلالة في الخطاب الحداثي مع الكثير من الذين ينخرطون في التعاطي مع النص الديني.

فمثلا نصر حامد أبو زيد يقول: "الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة"[66]. وارتباطه بتلك المرحلة لا يمكن أن يكون صالحا كمرجعية لمرحلة أخرى خاصة المرحلة الراهنة في نظره، ويعيب على الفكر الإسلامي رفضه التاريخية في مجال النص الديني واصفا من يرفضها بالجهل والوهم. على أساس أن الدلالة اللغوية لها قوانينها التي تختلف عن أنماط الدلالات الأخرى، ويشير إلى أن هناك نصوص أدبية وشعرية لا تزال تمارس وجودها وتنتج الدلالة، ويجد قارئها متعة وفائدة، فما بالك بنص مثل القرآن الكريم، فبكل تأكيد لا يمكن أن يتوقف عن التواصل دلاليا[67].

وفي هذا تناقض جلي؛ فمن جهة يقول بعدم عموم الدلالة وأن النص مرتبط ببيئة محددة ومن جهة ثانية يحاول إثبات أن التاريخية لا تهدم مبدأ عموم الدلالة. وتكون بذلك محاولة الدكتور نصر حامد أبو زيد التلفيقية محاولة غير مجدية، خاصة وأن غيره من دعاة تاريخية النص الديني يؤكدون إلغاء عموم الدلالة بخصوص النص الإسلامي[68]. بل يصل البعض منهم إلى قول كلام غاية في الخطورة في إطار دفاعهم عن العلمانية كرؤية ملازمة للمقدمة السابقة (= اعتبار أسباب النزول عللا لا مناسبات) على النحو الذي نجده مع محمد أركون في دعوته إلى توظيف التحليل الأنثروبولوجي في دراسة النص الديني، ويعتبر هذه الدراسات هي التي تمكن الإنسان من إغناء معرفته بالتجربة البشرية للإلهي[69] كما نجده في هذا الإطار يتنبأ بتحول المسلمين باهتماماتهم التي يصفها باللامبالاة إلى الاهتمام بالتاريخ الأرضي الذي لا صلة له بالمستقبل الأخروي[70]. وأحسب أن هذه النبوءة خاطئة بدليل أنها تلتها انتصارات إسلامية عالمية وحقق الفكر الإسلامي تفوقه في أقطار إسلامية عديدة، لعل أقربها إلى زمن نبوءة محمد أركون انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام 1979.

من خلال ما سبق، ومن خلال بيان أن مقولة التاريخية توظف حداثيا في مجال دراسة النصوص بما في ذلك النص الديني. بناء على ذلك اعتبر النص الديني كغيره من النصوص اللغوية تسحب عليه جميع قوانين اللغة وقواعدها، وما دامت هذه الأخيرة في تطور ويصبح الماضي منها مع التطور تاريخا، كذلك الأمر بالنسبة للنص الديني في نظر الخطاب الحداثي، فقد اعتبر نصا لغويا تشكل في الثقافة واكتسب سلطته في الواقع وأضفيت عليه القداسة ولم يكن مقدسا في ذاته، واعتبرت المناهج اللغوية هي الكفيلة بإثبات ذلك. ولهذا كان السباقون إلى طرق هذه المواضيع هم علماء اللغة ويخص الخطاب الحداثي بالذكر هنا طه حسين الذي اعتبر رائد الحداثة التاريخية في التاريخ العربي الحديث، واعتبره نصر حامد أبو زيد الفدائي الأول، كما اعتبره محمد أركون من الذين فرضوا أسلوبا لا يرضخ للتزمت، ولا للحشو، بإخضاع تراث الماضي[71] لفحص انتقادي حتى يعاد ربطه بالميثي وحتى يتم فضح التمويه وإعادة الآفاق التاريخية الصحيحة [72].

وأمام هذه التوظيفات الحداثية المختلفة لـ "التاريخية" وأمام وقوفنا على الأهداف التي كانت ترمي إليها تلك التوظيفات؛ فقد كان توظيفها في نقد القراءة السائدة بغية إبدالها بقراءة أخرى بديلة، وكان توظيفها كمقولة تقدمية لإحداث قطيعة مع النص من حيث كونه مرجعية دينية وتأكيد بشرية الأحداث، ولم يبتعد توظيفها في مجال دراسة النصوص عن المعنى التقدمي الذي وظفت به إذ كانت تهدف من خلال هذا التوظيف الأخير إلى اعتبار النص الديني نصا لغويا كسائر النصوص اللغوية البشرية.

ولا شك أن هذه التوظيفات الحداثية لمفهوم "التاريخية" في مجال دراسة النص الإسلامي مرفوض من جميع جوانبه، وإدخال "التاريخية" في هذا المجال أحد رهانات الخطاب الحداثي في نقد الفكر الديني، ولكنه رهان يستحيل كسبه وهذا باعتراف دعاة التاريخية

أنفسهم. يقول محمد أركون في هذا المجال: "التحدث عن التاريخية اليوم بصورة منطقية في الوسط الإسلامي أمر ضروري من وجهة نظر ذاتية؛ وجهة نظر الباحث، ولكنه من الوجهة الموضوعية أمر خطير إن لم يكن مستحيلا"[73].

ووجه الاستحالة هنا يتمثل في كون التاريخية تلامس مناطق محرمة. وتطرق أبوابا بشكل خاطئ، بل ويصعب عليها طرقها. وتبدو الاستحالة والحذر في موقف أركون نفسه حينما غير عنوان كتابه من "نقد العقل الإسلامي" إلى "تاريخية الفكر العربي الإسلامي". كما نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد وهو يدافع عن تلك التاريخية معتبرا إياها ليست مقولة مبتدعة منافية للنص الديني ولكن فهمها هو الذي اعتراه لبسا[74]. وحتى يتفادى التصادم وحتى يزول الالتباس ويصبح في الإمكان القول بـ "التاريخية" وإدخالها في مجال النص الديني يقترح الخطاب الحداثي مفاهيم مفتاحية يستعان بها على فهم "التاريخية" وتوظيفها في المستويات المختلفة التي سبق ذكرها وهذه المفاهيم هي:

- **الدوغمائية:** أو الوثوقية وهي مفهوم من المفاهيم التي توظف ببعد إجرائي في تحليل الفكر وإدراك طبيعته ومن ثم كيفية التعامل معه. واختيار مقولة الدوغمائية يوظف في الكشف عن طبيعة التصور الإسلامي السائد، وهذا الاختيار له تبرير أنثربولوجي يهدف إلى اعتبار مجال اشتغالها هو المجال الديني، ونجد أركون مثلا في انتقائه لهذا المفهوم كمفهوم مفتاحي لتوظيف "التاريخية" على أساس أنه يعين على:
  - أثرها في تشكيل وضعيات غير قابلة للدفاع عنها
  - أثرها في تشكيل حميّة سياسية ودينية
  - كيف تحولت إلى استراتيجية رفض.

من خلال هذه الوظائف المنوطة بـ "الدوغمائية" كمفهوم مفتاحي يمكن التوصل إلى الكشف عن سر قبول المسلمين وثقتهم في الذين دونوا لهم النصوص الدينية، والكشف عن تحامل الحكام في فرض صيغة رسمية للنص القرآني[75]. وهذا الكلام يهدف إلى زعزعة قناعات المسلم وثقته ويقينه بخصوص تاريخ القرآن الكريم، وتاريخ العلوم الإسلامية، وإذا تمت هذه الزعزعة يسهل توظيف البديل الذي هو "التاريخية".

2. **الانتقال من الفكر الميثي إلى الفكر التاريخي الوضعي:** والميثي نسبة إلى كلمة ميث (Le mythe) وتعني الأسطورة، وهذا الإجراء يوظف في مجال بيان "التاريخية" كمقولة تقدمية تؤيدها نتائج العلوم المعاصرة، والعقل الوضعي. وحتى يتسنى التعامل بهذا الإجراء لتوظيف التاريخية يميز بين الفكر الميثي والفكر التاريخي. فالفكر الميثي أو الأسطوري يعود إلى تاريخ مضى لكنه لا يزال حيّا يمارس وجوده، أما الفكر التاريخي فهو يتوفر على خصائص أكثر ملاءمة للعقل والواقع مثل: التغير، الانقطاع، الارتباط بالأسباب الوضعية...وغير ذلك، وضرورة التمييز بين هذين النوعين من الفكر، والدعوة إلى الأخذ بهما كمفهوم مفتاحي يكشف عن تقدمية التاريخية، وأنها مؤسسة على نظرة خاصة للنص القرآني، فقد كان محمد أركون يقول بأن النص القرآني أسطوري البنية، ولذلك اعتبر الخطاب القرآني لا يؤثر إلا في وعي منغمس في العجيب الباهر[76]. فإذا كانت هذه هي طبيعة النص االقرآني، فإن هذا المفهوم يحتم علينا إدخال التاريخية؛ لأن هذا الانتقال أمر ضروري من وجهة نظر حداثية.

3. **فلسفة اللغة:** وهي أداة توظف في مجال علاقة التاريخية بدراسة النصوص ففي ضوء فلسفة اللغة يمكن الكشف عن طبيعة اللغة ومدى صلتها بالفكر، ولماذا صارت اللغة العربية نموذجا؟ هذا التصور في نظر الحداثيين هو الذي قضى على حرية الفكر، وهو الذي جعل من اللغة وحيا موحى، وقضى على معطيات التاريخية، وما دام النص الديني في الاعتبار الحداثي نصا لغويا فبفلسفة اللغة يمكن الكشف عن مدى تاريخيته[77]، ففلسفة اللغة تقضي بأن اللغة إبداع إنساني لا وحيا، وحتى يتحقق هذا المقصد نجد دعوة الخطاب الحداثي إلى ضرورة امتلاك أكثر من لغة، والقراءة بهذه اللغات المتعددة.

المبحث الثاني
النص الديني

المطلب الأول: مفهوم النص

النص لغة كلمة تدل على معاني متعددة، وتحصر المعاجم العربية الجذر الدلالي لكلمة النص في حقول دلالية خمسة للنص، بتكاملها تحدد المفهوم النظري للنص، وهي: الرفع، التحريك، التقصي، الوقف، المنتهى.

1. **النص بمعنى الرفع:** ترد كلمة "النص" في اللغة العربية بمعنى الرفع حسيا كان أم معنويا؛ حسيا على النحو الذي يتعلق بحركة الأبدان والأعضاء بغرض أداء عمل ما ومنه قول العرب: نصت الظبية جيدها أي رفعته، والظبية ترفع عنقها لتتمكن من رؤية أكبر مسافة تتاح لها، ومنه أيضا قولهم: نص الدابة ينصها؛ أي رفعها في السير ومن هذا المعنى مشتقات الكلمة مثل كلمة "منصّة "وهي المكان المرتفع الذي يرفع من يقف عليه ويجعله بارزا ظاهرا، وتصبح رؤيته أمر سهل متاح كمنصة العروس؛ وهي المكان الذي تجلس عليه العروس كي ترى. ومنه أيضا كلمة "النصّة" التي توظف للدلالة على هذا المعنى الحسي، إذ أنها تعني ما علا من شعر الجبهة، ومن هذا المعنى أيضا "نصص" وتعني رفع، ويقال نصصت الشيء أي رفعته[78]. أما دلالة الكلمة المعنوية فترد كلمة "نص" للدلالة على الرفع بمعنى الإسناد، كإسناد الكلام إلى قائله ورفعه إليه أي نسبته إليه. فيقال: نص الحديث ينصه نصا أي: رفعه، وفي القاموس المحيط: "نص الحديث إليه رفعه"[79]. والنص بهذا المعنى إدراك النسبة بين الشيء ومصدره الأول، وورد في لسان العرب: "النص الإسناد إلى الرئيس الأكبر" [80].

2. **النص بمعنى التحريك:** التحريك هو المعنى الثاني الذي ترد به كلمة "النص" سواء بصيغتها المصدرية أم بمشتقاتها. فكلمة "النص" في لسان العرب وردت بمعنى التحريك[81]. وتتضمن بهذا المعنى السير الشديد، وهو ضرب من الحركة والتحريك ومنه قول القائل: وتقطع الخرق بسير نص. وبمعانيها الاشتقاقية أيضا تدل على المعنى نفسه؛ فمثلا كلمة "نصنص" تعني حرّك، فيقال: نصنصت الشيء؛ أي حرّكته والنصنصة هي تحرك البعير إذا نهض[82]. ومنها أيضا كلمة "النصيص" التي تعني السير الشديد والحث[83]. وفي القاموس المحيط: "نص الشيء أي حرّكه"[84].

3. **النص بمعنى الوقف والتعيين:** ترد كلمة "النص" للدلالة على الوقف والتعيين كأن يكون النص تعيينا لمعنى محددا للفظ ما لا يتعداه، ولهذا يعرف اللفظ الأحادي الدلالة بأنه"نص"[85] ومنه قول المسلمين: النص القرآني، والنص النبوي. واصطلاح علماء الشريعة على هذا وذاك مصطلح "النص الشرعي" ووصف هذه النصوص بأنها نصوص شرعية تعيين لها حتى تتميز عن غيرها من النصوص الأخرى، فتصبح دلالتها متوقفة على ما تلقاه المسلمون عن الشرع الإسلامي. وفي تاج العروس: "النص: التعيين على شيء ما"[86]. وقد وظف العلماء المسلمون "النص" بهذا المعنى في مختلف العلوم الإسلامية كأصول الفقه، والتفسير، والفقه... وغيرها.

ففي مجال أصول الفقه يذكر الغزالي في المستصفى أن أشهر معاني "النص" ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا عن قرب ولا عن بعد[87]. ونفي الاحتمال تحديد لمعنى محدد وتعيين له دون سواه. كما نجد في مجال التفسير الزمخشري يوظف "النص" للدلالة على المحكم في مقابل المتشابه والاحتمالي، ووظف بنفس المعنى في الخطاب الصوفي عند ابن عربي في الفتوحات المكية[88]. كما أن المعنى نفسه يستفاد من كلمة الوقف؛ فترد كلمة النص بهذا المعنى الذي يرادف التعيين ففي لسان العرب: "والنص التوقيف"[89]، ومنه كلمة الوقف في النظام الإسلامي، فالوقف يعني: تنازل الرجل عن جزء من ممتلكاته وتعيينه لهذا المتنازل عنه بأنه وقف في سبيل الله، فحينما يكتب كتابه بخصوص هذا الوقف يكون بذلك قد نص على أنه حبس ووقف في سبيل الله.

4. النص بمعنى المنتهى: وهو المعنى الرابع الذي ترد به كلمة "النص" في اللغة العربية إذ تعني كلمة النص غاية الشيء وأقصاه، ففي لسان العرب: أصل النص أقصى الشيء وغايته، وفي اللسان أيضا: نص الأمر شدته[90] ومنه قول الشاعر:

ولا يستوي عند نص الأمو

ر باذل معروفه والبخيل

وقد تمثل صاحب القاموس المحيط "النص "بهذه الدلالة فيما يروى عن الإمام علي رضي الله عنه: "إذا بلغ النساء الحقاق أو الحقائق

فالعصبة أولى "ويعلق شارحا أي بلغن الغاية التي عقلن فيها على الحقاق وهو الخصام أو حوق فيهن فقال كل من الأولياء أنا أحق أو استعارة من حقاق الإبل أي انتهى صغرهن[91]، وقيل: "نص الحقاق منتهى بلوغ العقل"[92]. من خلال هذا نجد أن كلمة "النص" ترد بمعنى المنتهى وغاية الشيء ببلوغه مستوى النضج والتمام.

5. النص بمعنى التقصي: وبهذا المعنى وردت كلمة النص في لسان العرب، يقول ابن منظور: "نصّ الرجل إذا سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده[93] وهو معنى يوحي ويدل على الإلحاح في السؤال حتى يتسنى للسائل استقصاء ما يملكه المسؤول من المعلومات فيطلع عليها.من خلال هذه المعاني المتعددة لكلمة "النص" ندرك بأنها عرفت تطورا دلاليا في اللغة العربية يصنفها البعض[94] على أساس دلالتها الحسية والمعنوية كما يلي:

- الدلالة الحسية.
- الانتقال من الحسي.
- الانتقال إلى المعنوي.
- الدخول إلى الاصطلاحي.

وإن كان هذا التصنيف لمراحل تطور دلالة "النص" قد أهمل بعض المعاني مثل دلالة الكلمة عل الغاية والمنتهى وجعل من دلالتها على التوقيف اصطلاحية لا لغوية. لكن الأمر الذي استفاده البحث اللغوي المعاصر هو دلالة المعاني السابقة على مسائل متعددة هي أدوات ومنافذ لدراسة "النص" في صورته المعاصرة، مثل دراسة ميشال فوكو القاضية بإثبات مكونات أركيولوجية "للنص"[95]. فمثلا دلالة النص على الرفع توحي بتجلية الدلالات والغوص في البنية العميقة؛ لأن الحفريات الفكرية تؤكد لنا بأن مستويات النص طبقات، كلما تم الحفر عن طبقاته تعددت احتمالاته، وانفتحت دلالاته، وهذا ما يتيح للقارئ الغوص في بنيته العميقة. أما دلالة "النص" على التحريك فإنها توحي بالقراءة المحترفة التي تقتضي التأويل؛ لأن التأويل سعي لتحديد الدلالة وهي أمر صعب لأنه يتوقف على القراءة، والقراءة قد لا تكون موفقة؛ لأن المعاني لا يمكن تحديدها بدلالة نهائية، لأن المساءلة مستمرة، وبالتالي فالأمر يقتضي تحريكا مستمرا، خاصة إذا عرف أن العملية ليست نخبوية بل هي عامة وقد كان الجاحظ يقول: المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي[96].

أما دلالة النص على التقصي فإنها توحي بمساءلة النص وكيفية النفاذ إليه، ومن هذا المعنى تم استنباط النظرية التي تعلن موت الكاتب وميلاد القارئ، وهي رؤية تؤكد انفتاح الدلالة واستحالة تحديدها. ودلالة النص على التقصي تدل على ذات العناصر التي يقوم عليها الكلام في جدليته الاتصالية بين المرسل والمتلقي كما يحددها نظام الخطاب الذي يقضي بوجود شخصين على الأقل: مستجوب ومستجوب، فيصدر السؤال من الأول والإجابة من الثاني، ويتخذ السؤال بعدا استفزازيا حتى يستقصي السائل كل ما عند المستجوب، ولذلك فدلالة التقصي توحي بمساءلة النص والاطلاع على مضمونه. ودلالة النص على المنتهى توحي هي الأخرى بإمكانية بلوغ أقصى النص، وهكذا كانت هذه المعاني اللغوية مرجعيات للقراءة المعاصرة، وعلى ضوء هذا التحول يمكن استنباط المعاني الاصطلاحية لكلمة "النص".

ففي الاصطلاح وردت تعريفات عديدة لـ "النص"، وهي على كثرتها يمكن تصنيفها إلى صنفين اثنين: أحدهما: النص في اصطلاح العلماء المسلمين، والثاني النص في اصطلاح الدراسات المعاصرة. أما النص في اصطلاح العلماء المسلمين فقد كانت له تعريفات متعددة تبعا لمجال البحث الذي فرض فيه تحديد التعريف؛ ولذلك كان أغلب الاهتمام بهذا المعنى عند علماء أصول الفقه، فمثلا الإمام الشافعي يعرفه بأنه: "المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل"[97] وهو تعريف لا يصدق إلا على نصوص الوحي؛ لأن الوحي هو التنزيل الذي تضمن مسائل نصّ عليها وأبانها وأمر بها، مثل الفرائض المختلفة فإنها مستوحاة من التنزيل، ولذلك حينما عرف الإمام الشافعي النص جعله أول أنماط البيان ومن هذه الأنماط: "ما أبانه لخلقه نصا مثل جمل فرائضه، في أن عليهم صلاة وزكاة وحجا وصوما، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبين لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بين نصا[98]".

ويعرفه الجويني بقوله: "النص مالا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل.... كما قال عنه أيضا: هو لفظ مقيد لا يتطرق إليه تأويل"[99]. وهو تعريف يطابق فيه تعريف الإمام الشافعي من حيث هو دال على النص القرآني، وهذا لا يعني عدم اعتبار غير النص القرآني نصا؛ فالإمام الجويني يذكر أقسام النص بما يؤكد تجاوز الاصطلاح ليشمل غير القرآن فيقول: "ينقسم إلى ما ثبت أصله قطعا كنص الكتاب والخبر المستفيض، وإلى ما لم يثبت أصله قطعا كالذي ينقله الآحاد ولا مجال للتأويل في النوعين"[100]. ويفهم من هذا أن النص كان يطلق على مستويات متعددة أولها النص القرآني ثم النصوص الشارحة سواء ما كان يتعلق بالسنة النبوية كنص شارح أول، أو بالنص التراثي كنص شارح ثان. ولعل هذا ما جعل بعض المعاصرين يعتبر النص دال على التنزيل والتأويل[101].

المبحث الثاني

وعلى ضوء ذلك تم تقسيم النص الديني أقساما حصرت في قسمين أساسيين: النص الأول وهو القرآن الكريم، والثاني وهو النص النبوي، وسيأتي بيان هذه المسألة. من جهة أخرى تجدر الإشارة إلى مفاهيم أخرى يمكن أن تندرج َضمن دلالة النص مثل: الفقرة، الجملة، الكتاب. فكلها على علاقة بالنص. وقد كانت إشارات للعلماء المسلمين لبيان طبيعة العلاقة بين هذه المفاهيم الأربعة. فالجملة مثلا يعرفها الجرجاني بقوله: "هي عبارة عن مركب من كلمتين، أسندت إحداهما إلى الأخرى"[102].

والجملة بهذا المعنى ذي البعد اللغوي يمكن أن تصدق على مسمى النص، وتصبح الجملة بالتالي في بعض مستوياتها نصا. مثلا القاعدة الأصولية المتعلقة بإزالة الضرر، فإنه لا تعد أن تكون جملة من الناحية اللغوية يصدق فيها تعريف الجرجاني، فقد صاغها علماء الشريعة بقولهم: "الضرر يزال "وهي نص في إباحة إزالة الضرر الذي يمكن أن يتعرض له المسلم. أما الفقرة، فقد ورد في التعريفات أيضا بأنها: "اسم لكل حلي يصاغ على هيئة فقار الظهر، ثم استعير لأجود بيت في القصيدة تشبيها له بالحلي، ثم استعير لكل جملة مختارة من الكلام تشبيها لها بأجود بيت في قصيدة"[103]. فالفقرة تتضمن أكثر من جملة بل هي عدة جمل تشكل مضمونا متكاملا، وقد استمدت الدلالة من شيء محسوس وهو الحلي المصاغ، ثم صارت تطلق على الكلام المنظم في شكل نص متكامل.

وفي الكتابات المعاصرة ما يتطابق مع هذا المعنى، فالنص اشتقاقيا هو نسيج[104]. وهو بهذا المعنى يتجاوز حدود الجملة بالمعنى اللغوي. أما الكتاب وهو دال، دلالته أوسع من الجملة والفقرة، يطلق أيضا ويراد به النص، وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك في حديثه عن المنطق الأرسطي حينما قال: "تكلم فيه المتقدمون أول ما تكلموا به جملا جملا ومفترقا ولم تهذب طرقه ولم تجمع مسائله حتى ظهر في يونان أرسطو فهذب مباحثه ورتب مسائله وفصوله، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها، ولذلك يسمى بالمعلم الأول وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى "النص"[105]. وهكذا نجد أن دلالة "النص" تطورت إلى أن صارت تطلق على كتاب بأكمله، ومن هنا يذهب الحداثيون إلى أن البحث عن مفهوم "النص" في المجال الإسلامي ليس في الحقيقة إلا البحث عن ماهية القرآن[106]. إذ صار ينعت بالنص، فيرتب على أنه النص الأول رغم أن المصطلح لاوجود له في القرآن الكريم. كما اعتبرت العملية - إطلاق كلمة "النص" على كتاب بأكمله - هي بداية النقلة الدلالية من المعنى القديم إلى المعنى الحديث[107].

والمعنى الحديث هو الذي تجلى في الدراسات المعاصرة سواء عند العرب أو عند الغربيين أما عند العرب ففي إطار الأخذ بالنظريات الحديثة وتطبيقها على التراث العربي الإسلامي بصفتها نظريات قامت على أسس علمية تضمنتها العلوم الإنسانية في صورتها المعاصرة مثل: اللسانيات والسيميائية... ولذلك نجد التعريفات المعاصرة للنص مستوحاة من هذه المعارف، فقد عرف بأنه: "سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كليا يحمل رسالة وسواء أكانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية - الألفاظ - أم كانت علامات بلغة أخرى فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منه نصا"[108].

وهذا التعريف يوظفه الخطاب الحداثي العربي لا على أنه خاص به بل لأنه شائع في الخطاب الحداثي عند الغربيين بمعناه الإيتيمولوجي أولا، الذي يدل على أن النص معناه النسيج كما قال رولان بارث، ثم يحلل كلمة نص (Texte) ويؤكد أنها من أصل لاتيني وتعني النسيج (Textus) وفعلها (Texere) أي ينسج ثانيا[109]. وعلى أساس هذه المرجعية اللغوية، تأسست تعريفات لغوية عديدة للنص عند الغربيين منها تعريف رولان بارث الذي عرفه بأنه: "السطح الظاهري للنتاج الأدبي نسيج الكلمات المنظومة في التأليف، والمنسقة بحيث تفرض شكلا ثابتا ووحيدا ما استطاعت إلى ذلك سبيلا"[110].

ويبدو من خلال هذا التعريف أنه ارتبط بمجال الأدب أكثر من غيره، ولذلك يذهب بعض الباحثين إلى أن الاهتمام بالنص كفضاء معرفي أو ما عرف فيما بعد بنظرية النص (La theorie du Texte) إنما مرده التطور الذي عرفته اللسانيات الحديثة، التي كانت تجلياتها على أكثر من مستوى:

1. بحكم اقترابها من المنطق عملت على إحلال معيار الصحة معيار الحقيقة.
2. تخليص القول من حكم المضمون.
3. اكتشاف الثراء والرقة، وإلغاء الحشويات المتضمنة في المقال بواسطة تقريب دالي سيميائي.

ثم قام دي سوسير[111] بوضع علم العلامات، وهو المنعطف الذي جعل الاهتمام بالنص يسعى في تحليل الخطاب إلى معرفة الوحدات البنيوية للخطاب، ومن هنا تجلت الحاجة إلى مفهوم النص كوحدة استدلالية سطحية أو داخلية، وبهذا يميز بين النص والفقرة؛ لأن النص يمكن أن يطابق جملة كما يمكن أن يطابق كتابا بأكمله[112]، وقد مر بيان ذلك في تحديد المعنى اللغوي للنص. كما عرف النص بأنه الكلمة التي تطلق على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة... وأنه أيضا: إنجاز فعلي للسان من طرف محدد[113].

المبحث الثاني

إن هذين التعريفين خاصة التعريف الأول ينطلق من استكشاف العناصر المؤثرة في النص والتي منها:

1. عملية التثبيت في حد ذاتها، فهي أمر مؤسس للنص.
2. التمييز بين الكلام والنص؛ وذلك بالاعتماد على فعل القراءة، ولهذا يقول بول ريكور[114]: "ما يتم تثبيته في الكتابة هو الخطاب باعتباره نية تقصد إصدار قول ما، وأن الكتابة هي تسجيل مباشر لهذه النية القصدية، حتى ولو ابتدأت الكتابة تاريخيا وسيكوليجيا بتسجيل خطي لرموز الكلام وإشاراته"[115].
3. الاستقلالية المميزة للقراءة هي التي تجعلها تأخذ مكان الكلام، وبالتالي تطابق ولادة النص[116].

ومن خلال تطابق الدلالتين: (النص) و(الخطاب) تأسست تعريفات أخرى على أساس هذا التطابق في الخطاب الحداثي العربي المعاصر مثل: تعريف علي حرب الذي عرف فيه النص بأنه: "خطاب تم الاعتراف به وتكريسه، إنه كلام أثبت جدارته واكتسب فرادته وأصبح أثرا يرجع إليه"[117]. وهو تعريف يلخص التعريفات الأخرى العربية منها والغربية.

هذه بعض التعريفات الواردة للنص بمعناه العام، دون تحديد له. وبإضافة كلمة "الديني" يصبح المراد بالدراسة هو النص الديني، وإذا كان هذا المصطلح يطلق على النص الإسلامي كما يطلق على غيره من النصوص الدينية كالنص المسيحي واليهودي وغيرهما، إلا أن الخطاب الحداثي العربي المعاصر حينما يورد مصطلح النص الديني فإنه يقصد النص الديني الإسلامي بأقسامه المختلفة.

المطلب الثاني: أقسام النص الديني

ينقسم النص الديني عند المسلمين إلى قسمين أساسين: أحدهما يمثله الوحي، وينقسم بدوره إلى قسمين: القرآن الكريم والسنة المطهرة. أما القسم الثاني فيطلق ويراد به اجتهادات علماء المسلمين؛ المتمثلة في مختلف العلوم الإسلامية، كالتوحيد، والفقه والتفسير، والحديث... وغيرها.

وعلى هذا الأساس تقسم النصوص عند العلماء المسلمين إلى قطعية وظنية، والقطع يكون إما على مستوى الثبوت أو على مستوى الدلالة، أو على مستوى الثبوت والدلالة معا والظني أيضا قد يكون على مستوى الثبوت أو على مستوى الدلالة، أو على مستوى الثبوت والدلالة معا. وعلى هذا الأساس أيضا يثبت المسلمون أن القرآن الكريم قطعي كله على مستوى الثبوت، أما على مستوى الدلالة فمنه الظني ومنه القطعي، والآيات التي أفادت الظن في دلالتها هي التي سميت بالمتشابهات لقوله تعالى:)... **مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**...((آل عمران: 7). أما السنة النبوية فقد تضمنت الوصفين معا: الظن والقطع، على المستويين معا: الثبوت والدلالة، فمنها ما هو ظني الثبوت كالأحاديث الضعيفة، ومنها ما هو قطعي الثبوت كالأحاديث الصحيحة، ومنها ما هو قطعي الدلالة، ومنها ما هو ظني الدلالة كالأحاديث المختلفة بتعبير الإمام ابن قتيبة[118].

ما عدا القرآن والسنة اللذان يشكلان طرفا الوحي[119]. نجد النص الإسلامي الثاني المتمثل في التراث الإسلامي.

هذا التقسيم المشهور عند علماء المسلمين يخالفه الحداثيون، فيعتبرون النص الديني ينقسم إلى قسمين: نص تأسيسي وهو القرآن الكريم، ونص شارح ثانوي وينقسم بدوره إلى قسمين: نص ثانوي أول وهو السنة النبوية، ونص ثانوي ثاني وهو اجتهادات أجيال العلماء المسلمين[120]. واهتمام الخطاب الحداثي بهذا التقسيم يهدف إلى تأسيس الرؤية التاريخية من خلال تحليل مستويات النص، وبيان علاقة النصوص ببعضها البعض وسيأتي بيان ذلك في الفصل اللاحق.

كما أن هذا الخطاب يستعين ببعض المعارف المعاصرة، كعلم تحليل الخطاب الذي من أهم مباحثه دراسة السياق الذي قال عنه نصر حامد أبو زيد: "هو الذي يتحدد على أساسه المقصود من النصوص الدينية هل هي النصوص الأصلية أم النصوص الثانوية الشارحة" [121]. وحتى يتضح المراد بالنص الديني أكثر بعد أن تم بيان معناه نقف على التعريف بأقسام النص الديني كلا على حده:

أما النص الأصلي (= القرآن الكريم)، وقد اصطلح عليه أيضا "الكتاب". فقد عرف بأنه: "اللفظ المنزل على محمد للإعجاز بسورة منه، المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة"[122].

هذا نمط من أنماط التعريفات التي عرف بها علماء الإسلام القرآن الكريم، والخلاف بين العلماء في تعريفه من حيث زيادة أوصافه أو الإيجاز في ذكرها. فنجد الفرق بين الفقهاء والأصوليين، والمتكلمين في تعداد أوصافه[123]. ففي مجال الأصول مثلا: نجد الإمام أبو حامد الغزالي يذكر تعريفا للقرآن الكريم في تناوله للكتاب كدليل. فيقول: "نعني بالكتاب القرآن المنزل، وقيدناه بالمصحف؛ لأن الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله، حتى كرهوا التباشير والنقط وأمروا بالتجريد كيلا يختلط بالقرآن غيره، ونقل إلينا متواترا فنعلم أن المكتوب في المصحف المتفق عليه هو القرآن، وأن ما هو خارج عنه فليس منه إذ يستحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظه أن يهمل بعضه فلا ينقل أو يخلط به ما ليس منه"[124].

المبحث الثاني

وإذا كانت النصوص الثانوية نصوصا شارحة (= تأويلية)، نجد الإمام الشافعي يعرف النص القرآني بأنه: "المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل"[125]، وهذا التعريف كان له تجليه في عملية ترتيب المصادر التشريعية التي برزت في علم أصول الفقه مع الإمام الشافعي، إذ جعل الكتاب (= القرآن) المصدر الأول، ثم السنة، ثم الإجماع، ثم القياس. وعلى ضوء هذا التحديد لمعنى النص القرآني يمكن الوقوف عند بعض المسائل التي كانت محور اهتمام الخطاب الحداثي العربي المعاصر في حكمه بتاريخية النص القرآني. ومن هذه المسائل:

1. مسألة الفرق بين النص الشفوي والنص المكتوب؛ فنجد استفهامات كثيرة حول النص المكتوب (= المصحف) من حيث تدوينه، وتوحيده وهل هو الذي كان محفوظا في صدور الصحابة رضوان الله عليهم؟ وما إلى ذلك من الإستفهامات. وهذه التساؤلات منبعها ما تم تقديمه من تأثر بمناهج تحليل الخطاب الغربية التي تميز بين النص الشفوي والنص المكتوب، بل نجد عند البعض منهم أن النص لا يصبح نصا ما لم يتم تثبيته بالكتابة[126]. ولهذا يفهم من كلام أركون ما يوحي بحكمه على أن هناك فرقا بين النص القرآني قبل تدوين المصحف وبعده، فنجده يميز بين ثلاثة أنواع من القرآن الكريم هي: القرآن المكي، والقرآن المدني، والمصحف. ثم بناء على كون النص القرآني قد صار بين دفتي المصحف الشريف، يوظف أركون كلاما يوحي بأن العملية كانت إنجازا إيديولوجيا ثم اعتبر وحيا. لهذا يقول عن المصحف: "أفضل أن أدعوه النص الرسمي المغلق، والذي استهلكته الأمة المفسرة، وعاشت عليه طيلة قرون وقرون، وسوف تستهلكه أيضا طيلة فترة مقبلة لا يعرف إلا الله مداها بصفته تنزيلا؛ أي وحيا معطى"[127].

والأمر نفسه نجده عند غير أركون ممن يتبنون الرؤية الحداثية، فنجد عندهم التأكيد على الطابع الشفوي للنص القرآني إلى درجة اعتبر فيها المصطلح "القرآن" لا يصح إطلاقه إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها النبي صلى الله عليه وسلم إلى معاصريه كما أنهم يثيرون شكوكا حول المصحف لكونه دوّن في فترة متأخرة عن فترة النبوة استبعدوا فيها عدم وقوع الوضع والاضطراب[128]. وهذه المسألة التي تتردد في كتابات الحداثيين، والتي مردها مفهوم النص كما هو في الاستعمالات المعاصرة وقد مر بيان ذلك مع بول ريكور، إلا أن هذه المسألة أهملت عناصر حفظ أخرى لم تكن متوفرة في تراثات العالم الأخرى، وهي عملية الحفظ التي كان يحظى بها النص القرآني عند المسلمين، وكذا السند؛ فالإسناد أمر تميزت به العلوم الإسلامية دون غيرها من معارف الأمم. ولهذا فالتعريف الذي أورده الغزالي كان تعريفا روعيت فيه الخصائص الواقعية (= التاريخية) التي يعتبرها الخطاب الحداثي قد أهملت أو سخرت لصالح إيديولوجية معينة.

ومن هذه العناصر النقل المتواتر مما يدل على أنه لا تناقض بين النص الشفوي والنص المكتوب، بالإضافة إلى هذا ونحن نجد دعاة الخطاب الحداثي يؤمنون بالنص القرآني، ويقولون بأنهم ينكرون فهم المسلمين له، فالنص القرآني قد تولى الله حفظه إذ قال تعالى:)**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**((الحجر: 9) وهنا يدحض رأي الحداثيين في قولهم بأن الذكر الذي وعد الله بحفظه هوالمحتوى وليس الألفاظ والتعابير[129]؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لما اختلف المسلمون في فهم القرآن. ففسروه تفاسير كثيرة، واستنبطوا منه أحكاما كثيرة. ولا يزال النص القرآني مرجعية للفهم الإسلامي وسيبقى.

2. أنه لله عز وجل لفظا ومعنى: وهي مسألة تستوحى من التعريفات السابقة من لفظ: "أنزله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم المرسل. المتعبد بتلاوته"، فحتى لا يختلط القرآن بالحديث كانت إشارات علماء الإسلام إلى هذه الفوارق. ومنها أنه لله عز وجل لفظا ومعنى، بينما الحديث لله معنى وللنبي صلى الله عليه وسلم لفظا، وما يدل على ذلك أيضا ما ورد في التعريف "المتعبد بتلاوته" إذ الحديث غير متعبد بتلاوته، مما يؤكد قدسية النص القرآني ومصدره الإلهي. وهذا خلاف ما يعتبره البعض من أنه معنى وليس لفظا.

3. مقارنة القرآن بالكتاب المقدس: وهذا على مستوى الحفظ والرعاية الإلهية، وهي مسألة تطرح في علم المقارنة بين الأديان، وفي ضوء الظاهرة الدينية كما يصطلح عليها في الخطاب الحداثي؛ إذ يعتبر هذا الأخير أن قول المسلمين بأن القرآن تولى الله حفظه ولم تطله يد التحريف، وهو معتقد مؤسس على قوله تعالى:)**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**((الحجر: 9) أن هذا المعتقد سائد عند النصارى واليهود أيضا، رغم حكم المسلمين على الكتاب المقدس بالتحريف. يقول عبد المجيد الشرفي: "ما هو شائع لدى المسلمين بالنسبة إلى القرآن، ويجزم الكثيرون أنه خاص به نظرا إلى حفظه وتدوينه مما لا يحصل عند تدوين رسالتي موسى وعيسى بعد عصرهما بقرون أو بأجيال شائع لدى اليهود والأرثوذكس منهم على وجه التحديد فيما يتعلق بالتوراة"[130]. وهذه مقارنة في غير محلها لطبيعة الحفظ في مرحلة التحمل الشفوي عند المسلمين، وطريقة التدوين ووحدة المصحف بعد التدوين، فالنقل المتواتر الذي ورد في تعريف القرآن الكريم حجة من الحجج التي أهملت في هذه المقارنة.

4. الفرق بين النص القرآني والنص النبوي: وهذا الأمر طرح في الخطاب الحداثي على أساس اعتقاد المسلمين أن السنة وحي، ويستدلون بقوله تعالى:)**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**((النجم: 3-4) ولذلك نجد علماء الإسلام كما اهتموا بهذه المسألة - السنة وحي - اهتموا بالفروق الموجودة بينها وبين القرآن الكريم. أما اهتمام الخطاب الحداثي بهذه المسألة فقد أفضى إلى إنكار

المبحث الثاني

حجية السنة بل إلى إنكار كونها وحيا؛ لأن ذلك في نظرهم يؤدي إلى وحدة هذين النصين من حيث المصدر وهم يعتبرون السنة تعاط مع أمور دنيوية لا صلة لها بمسائل الحقيقة أو التشريع[131] وسيتم بيان ذلك لاحقا.

أما النص الثانوي الأول (= السنة). فقد اختلفت تعريفات العلماء له حسب المجال الذي يبحث فيه، أقصد المجالات المعرفية الإسلامية المختلفة؛ ففي اصطلاح المحدثين هي: "كل ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية، أو سيرة سواء كان ذلك قبل البعثة كتحنثه في غار حراء أو بعدها". وفي اصطلاح الأصوليين هي: "ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم تكن من باب الفرض ولا الواجب فهي الطريقة المتبعة في الدين من غير افتراض ولا وجوب"[132]. هذان التعريفان من أهم التعريفات الواردة للسنة النبوية في اصطلاحات العلماء المسلمين، وهما تعريفان متقاربان لكنهما غير متطابقان، وقد علل هذا الاختلاف الوارد في هذين التعريفين بالأغراض التي كان أهل كل علم يعنى بها. فعلماء الحديث يبحثون في كون النبي صلى الله عليه وسلم الإمام الأسوة كما أخبر عنه الله عز وجل ولذلك راحوا ينقلون كل ما ثبت عنه سواء أثبت ذلك حكما شرعيا أم لا. وعلماء الأصول بحثوا في كون النبي صلى الله عليه وسلم كان مشرعا، فاهتموا بأفعاله وأقواله التي تثبت أحكاما وتقررها. وعلماء الفقه يهتمون بالبحث في السنة من جهة كون النبي صلى الله عليه وسلم لا تخرج أفعاله عن الدلالة على حكم شرعي[133].

ومن هنا الذي يعنينا في هذا المقام أمر مهم وهو كون السنة النبوية نصا دينيا، هو في الراهن محل اشتغال الخطاب الحداثي من زوايا متعددة كتميزها عن النص الأول، وتدوينها وتثبيتها، وممارستها لسلطتها، وغير ذلك من الأمور التي ستناقش في لاحقا. واهتمام الخطاب الحداثي بالسنة كاهتمامه بالقرآن الكريم، فالسنة خاصة بمعناها الأصولي شكلت مرجعية عمل هي الآن محل صدام مع الرؤية العلمانية. ولذلك راحت تطرح قراءات أخرى للسيرة النبوية ومن ثم السنة النبوية. كما نجد ذلك عند أركون الذي يدعوا إلى قراءة أنثروبولوجية للسيرة النبوية؛ لأن القراءة القديمة في نظره لا قيمة لها. يقول محمد أركون: "ينبغي علينا استعادة أو إعادة كتابة كل سيرة محمد ضمن هذا المنظور من التحليل الأنثروبولوجي للثقافات المكتوبة والثقافات الشفاهية، أما المنهجية التقليدية التي تكتب سيرة النبي عن طريق إسقاط كل الإنجازات الكبرى للإسلام التاريخي التي حصلت في العصور التالية عليها، فليس لها أية أهمية تاريخية"[134].

أما النص الثانوي الثاني (= التراث) فالتراث من الناحية اللغوية لفظ مستحدث ولذلك لم تتعرض المعاجم القديمة لمعانيه اللغوية، فلم ترد كلمة "تراث" في لسان العرب مثلا، وإنما وردت فيه كلمة "ورث": واعتبرت كلمة "تراث" إحدى اشتقاقات الجذر "ورث" وهذا بعيد. وقد اعتبر الجابري مقولة "التراث" استعمال نهضوي وهي من المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي الحديث والمعاصر[135]. وما يدل على ذلك أن المصطلح "تراث" لم يكن متداولا عند القدامى الذين كانوا يتحدثون عمن سبقهم، وعن تراث غيرهم من الأمم كاليونان مثلا ولكن دونما إيراد لمصطلح "التراث"، ولذلك فابن رشد مثلا حينما يتحدث عن تراث السابقين لا يوظف مصطلح "التراث" وإنما يوظف "قول المتقدمين" كقوله: "يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك"[136].

وما دامت كلمة "تراث" كلمة مستحدثة عرفت فقط في الخطاب النهضوي العربي المعاصر تجدر الإشارة إلى المصطلح "تراث" وما يقابله في اللغات الأوروبية؛ ففي اللغة الفرنسية نجد كلمة "تراث" تقابلها كلمة (hèritage) وتدل على التراث الروحي[137]، وهو بهذا المعنى يقترب من المعنى السائد في الخطاب الحداثي العربي المعاصر؛ لأن هذا الأخير يرى التراث الإسلامي يشكل نمطا من الفكر الميثي كما أنه خضع لعمليات الأدلجة والتقديس، وصار يشكل مرجعية لا يمكن تجاوزها. على هذا الأساس تحدد "التراث" اصطلاحا عند الجابري بأنه: "الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة إيديولوجية"[138].

ورغم أن الجابري أشار إلى معنى "التراث" في اللغات الأوروبية، وفي اللغة العربية، وطبيعة توظيف المصطلح في الخطاب العربي المعاصر، واعتبر المعنى العربي والغربي معنيين متباينين إلا أننا نجده يعرف "التراث"اصطلاحا بما يدل على أنه الإرث الروحي كما تدل عليه كلمة (hèritage) في اللغة الفرنسية. وهذا خاصة حينما يذكر المجالات المعرفية الجزئية كمضامين تراثية، فنجده يعرف "التراث" قائلا: "هو المضمون الحي في النفوس الحاضر في الوعي الذي يعطى للثقافة العربية الإسلامية عندما ينظر إليها بوصفها مقوما من مقومات الذات العربية، وعنصرا أساسيا ورئيسيا من عناصر وحدتها... ثم نجده يقول: إنه العقيدة والشريعة، واللغة، والأدب، والعقل، والذهنية، والحنين، والتطلعات"[139].

وهكذا نجد المعنى الذي ورد في معجم روبير (Lepetit Robert) الذي أراد منه الإرث الروحي يتقارب مع هذا المعنى الذي يورده الجابري؛ إذ الشريعة والعقيدة واللغة قيم روحية. لكن ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو اعتبار الجابري العقيدة تراثا والشريعة كذلك

المبحث الثاني

وفي نظري هذا خطأ؛ لأن العقيدة حقائق ثابتات، والشريعة أحكام ثابتات أيضا ماعدا الاستثناءات التي بين الشرع جواز الاستثناء فيها، وهذا أحد المآخذ التي يؤاخذ عليها الخطاب الحداثي، ومنه فما يمكن أن يطلق عليه تراثا هو ما أنتجه العقل المسلم من معارف وما أفضت إليه اجتهادات العلماء المسلمين من علوم ومسائل.

والتراث بهذا المعنى يشكل نصا دينيا طالما أن مرتكزه الدين وغايته الدين، ولذلك تعتبر الفتوى عند الفقهاء نصا في بيان حكم من أحكام الشرع، ويعتبر التفسير نصا في بيان معنى آية من آيات القرآن الكريم أو القرآن كله، ثم تكاملت هذه المعارف مشكلة منظومة معرفية إسلامية. وإذا كنت فيما سبق قد بيّنت سر اهتمام الخطاب الحداثي بالنص القرآني، والنص النبوي، فإن اهتمامه بالتراث كان أيضا له مبرراته.

فمن جهة كان الاهتمام به كمفهوم واعتباره آلية نهضوية، ومن جهة ثانية كان الاشتغال به رد فعل في وجه التحديات الغربية الحديثة والمعاصرة؛ لأنه أحد أبرز عوامل الوحدة، لذا يقول الجابري: "أصبح لفظ التراث يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف"[140].

وهذان الهدفان من دراسة التراث من منظور حداثي يبدو أن كلا منهما هدفا إيجابيا بل إنهما يؤديان في النهاية إلى الحفاظ على الهوية وحماية الذات، بينما الأمر يختلف عند أركون من خلال قراءته الأنثروبولوجية للتراث فنجده يهتم به من جوانب أخرى أهمها ممارسة اشتغاله وبقائه حاضرا في الوعي الإسلامي المعاصر. ويرجع ذلك إلى طبيعة هذا الوعي الذي قدس ما لم يكن مقدسا، وبقي يعيش الماضي بدل استشراف المستقبل؛ فبالنسبة لأحد جوانب التراث وهو علم التفسير يقول أركون: "نجد المفسرين يعالجون مقولات ومبادئ وتشكيلات وتصورات ذات أصول متنوعة ومختلفة، وهم يربطون هذه المقولات والتصورات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنية التي تصبح عندئذ حجة وذريعة يقول المفسرون من خلالها ما يريدون قوله، لا ما تريد هي أن تقوله"[141].

ويسحب أركون حكمه هذا على الفقه، وأصول الفقه، والسيرة النبوية، وعلوم الحديث، وسائر العلوم الإسلامية. وما يستفاد من ذلك أنه أراد أن يقول بأن هؤلاء العلماء أرادوا أن يجعلوا من أنفسهم سلطة وأن علومهم تصبح أطرا مرجعية (= نصوصا) للعمل وللعقل الإسلاميين حتى في مرحلته المعاصرة؛ لأن الخطاب الحداثي يشتغل أيضا بنقد الخطاب الديني المعاصر، واهتمامه بالتراث أحد أوجه هذا النقد كما فعل نصر حامد أبو زيد في تناوله لمسألة السياق[142].

أعتقد أن هذا الحكم على النص التراثي - بأنه صار مقدسا مثل النص القرآني -مغالطة فلم يقل علماء الإسلام بذلك بل أثر عن الإمام مالك أنه كان يقول: كل يؤخذ من كلامه ويرد إلا صاحب هذا القبر، وأشار إلى قبر النبي صلى الله عليه وسلم. والإمام الشافعي تراجع عن فتاويه التي أفتى بها في العراق حينما ذهب إلى مصر، وبعض المذاهب تخلى عنها المسلمون واندثرت، كما تطرح في الوقت المعاصر مسألة تجديد العلوم الإسلامية. وكل هذه شواهد تؤكد التمييز بين النص القرآني والنص التراثي، ولم يقل المسلمون بأن النص التراثي صار في مستوى القرآن الكريم.

من خلال هذا يمكن القول بأن النص الديني في الاستعمالات الإسلامية والحداثية أيضا له ثلاثة مستويات: النص القرآني، والنص النبوي، والنص التراثي. ومنه التمييز بين الوحي والتراث؛ لأن الحداثيين يصطلحون على الوحي مصطلح التراث مثل أركون ونصر حامد أبو زيد. وهذا الترتيب يأخذ به المسلمون في مختلف مجالات الحياة الإسلامية فيأخذون بالقرآن أولا، ثم بالسنة النبوية ثانيا؛ لأنهما طرفا الوحي، ثم يأتي بعد ذلك عمل المسلمين وفهمهم لهذه النصوص. ومن ثم كان توظيف وتعامل المسلمين مع نصوص الوحي بكيفيتين اثنتين، وهذا ما سنقف عليه في المبحث التالي.

المبحث الثاني

المبحث الثالث

أنماط توظيف النص

المطلب الأول: باعتباره مقدسا في ذا ته

يكتسي النص الديني في المنظومة المعرفية الإسلامية أهمية منقطعة النظير؛ فالعلوم الإسلامية كلها نشأت من خلال التأمل في نصوص الوحي(قرآنا وسنة)، بل كانت وظيفتها خدمة هذه النصوص وبيان كيفية التعبد بها وكيفية اعتمادها موجهة لمختلف أعمال المسلم، ولذلك صارت محل اهتمام متميز في الخطاب الحداثي العربي المعاصر. يقول نصر حامد أبو زيد عن النص الديني بأنه احتل في الثقافة الإسلامية مركز الدائرة، واعتبر الكشف عنه كشف عن آليات إنتاج المعرفة؛ لأن النص الديني صار المولد لكل أو لبعض أنماط النصوص[143].

يوظف المسلمون ويتعاملون مع النص الديني باعتباره مقدسا في ذاته وهذا بالنسبة للنص القرآني خاصة ثم النص النبوي. أما النص القرآني، فيوظف باعتباره مقدسا في ذاته؛ وذلك لطبيعته: فهو كلام الله عز وجل، فقدسيته من مصدره، كما أن قدسيته في غايته وهي بيان الحقيقة العليا التي هي الألوهية كما بينها هذا النص الكريم. وتوظيف هذا النص والتعامل معه في الحياة الإسلامية مما تضمنه النص ذاته، ولذلك حدد النص القرآني كيف يتعامل معه، كما حددت السنة النبوية كيفية التعامل معه أيضا، ويكون ذلك عملا مقدسا؛ أي عبادة يؤجر عليها المسلم.

ويتجلى هذا التوظيف المقدس كما قلت في طبيعة هذا النص أولا وفي مصدره فالقرآن الكريم كلام الله عز وجل، والكلام في المعتقد الإسلامي صفة من صفات الله عز وجل القديمة القائمة بذاته تعالى وهي أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده[144]. وما دام النص كلام الله عز وجل فلا ينبغي أن يكون التعامل معه كالتعامل مع أي كلام آخر ولا توظيفه أيضا. ولهذا يتجلى التوظيف المقدس للنص القرآني من خلال أمور كثيرة مثل كيفية تلاوته وآداب تلك التلاوة، والحث على المواظبة على تلاوته وتعلمه، واستحباب ختمه كل أسبوع، وغير ذلك من الأمور التي تؤكد التوظيف المقدس للنص القرآني.

فعن آداب تلاوته فمنها: حسن تلاوته وترتيله، وقد ورد الأمر بذلك في القرآن الكريم لقوله تعالى:)... **وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً**((المزمل: 4). كما أمر أن تكون القراءة على مكث لقوله تعالى:)**وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً**((الإسراء: 106). قال الإمام الزركشي في البرهان: "فحق كل امرئ مسلم قرأ القرآن أن يرتله، وكمال ترتيله تفخيم ألفاظه والإبانة عن حروفه والإفصاح لجميعه بالتدبر حتى يصل بكل بعده وأن يسكت بين النفس والنفس حتى يرجع إليه نفسه وألا يدغم حرفا في حرف؛ لأن أول ما في ذلك أن يسقط من حسناته بعضها وينبغي للناس أن يرغبوا في تكثير حسناتهم. فهذا الذي وصفت أقل ما يجب من الترتيل"[145]. وإذا كانت هذه الشروط هي أدنى الشروط في قراءة النص القرآني فذلك لأنه نص مقدس. وقد كان التدبر أحد الشروط، وهو الأمر الذي يحصل بالتأني. لذلك كان حكم القراءة الخالية من التدبر هو الكراهة ويستدل على ذلك بحديث عبد الله بن عمرو: "لم يفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلاث" [146].

فمن آداب القراءة إذا أن لا يعجل بختم تلاوته، فيكره ختم القرآن في أقل من ثلاثة أيام؛ لأن القراءة تصبح خالية من التدبر وهو مطلوب لذاته، وحتى لا تمتد فترة التلاوة بعيدا أيضا كان من المستحب ختمه كل أسبوع، ويكون ختمه مشفوعا بدعاء فقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو عند ختم القرآن قائلا: "اللهم ارحمني بالقرآن واجعله لي إماما ونورا وهدى ورحمة، اللهم ذكرني منه ما نسيت وعلمني منه ما جهلت، وارزقني تلاوته آناء الليل واجعله لي حجة يا رب العالمين"[147]. كما أن تلاوته تقتضي آدابا معينة مثل التطهر لها، واستحباب الاستياك، والتطيب ولبس جميل الثياب، والجلوس لها، واستقبال القبلة والاستهلال بالتعوذ، ثم قراءة البسملة والجهر بالقراءة، وكراهية التحدث أثناءها مع الغير، وأن يكون المسلم مواضبا على هذه التلاوة لقوله تعالى:)... **يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ**((آل عمران: 113). وأن تكون هذه القراءة من المصحف لقوله صلى الله عليه وسلم: "فضل القرآن نظرا على من قرأ ظاهرا كفضل الفريضة على النافلة"[148]. ومن آداب التلاوة أيضا عدم قراءته بلغة أخرى غير العربية لقوله تعالى:)**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**((يوسف: 2).

إن هذه الآداب المختلفة التي يأخذ بها المسلم في تعامله مع النص القرآني تؤكد أنه نص مقدس في ذاته، لذا يقول الزركشي: "التالي للكلام بمنزلة المكالم لذي الكلام وهو غاية التشريف من فضل الكريم العلام"[149]. وقد وجدنا كيف أن هذه الآداب منصوص عليها في

القرآن الكريم، وفي السنة النبوية التي تؤكد تميّز النص القرآني عن غيره وقدسيته في ذاته. وهذا ما يدحض الكثير من المواقف الحداثية التي تعتبر صبغة القداسة التي تميز بها النص القرآني ليست نابعة منه بل هي تاريخية، فنصر حامد أبو زيد مثلا يعتبر أن النص القرآني طرأ عليه تحول فبعدما كان في طبيعته الأصلية "نصا لغويا" تحول إلى شيء له قداسته بوصفه شيئا؛ أي حينما تحول المصحف إلى أداة للزينة[150]. ويفهم من هذا أن قدسية النص ليست ذاتية بل أضفيت عليه، وهو الموقف والرؤية التي نجدها تتكرر في الخطاب الحداثي مع محمد أركون وعزيز العظمة والطيب تيزيني... وغيرهم وقد شذ عنهم الدكتور هشام جعيط فقال بقدسية القرآن الكريم واعتبره مقدسا بالمعنى الدقيق للكلمة سواء آمن الإنسان بمصدره الإلهي أم لم يؤمن[151].

أما بخصوص النص النبوي فقد وظف هو الآخر هذا التوظيف، فالسنة النبوية وظفت عند المسلمين على أنها نص مقدس في ذاته. وذلك لأنها وحي موحى، فإذا كان القرآن الكريم مقدس في ذاته لأنه كلام الله عز وجل، فالسنة أيضا وحي إلهي وإن كان لفظ الحديث للنبي صلى الله عليه وسلم وهو أحد أبرز وجوه الفرق بين القرآن والسنة، وقد أشار علماء الإسلام إلى هذه الحقيقة - أن السنة وحي - وأقاموا عليها أدلة مختلفة من العقل والنقل على السواء.

فمن العقل ما استنبط من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وبناء على تبليغه القرآن الذي هو أولى من السنة وعدم ادعائه شيئا منه على أنه من عنده بناء على ذلك يعتبر أنه لا يمكن أن يتصور أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد استقل ببيان كيفية العبادات، أو كمية المقادير الواجبة في الزكاة والصدقات أو يكون قد بين عن الله ما لم يرده، أو يكون قد شرع لأمته ما لم يأذن به الله، بل كل ذلك قد أوحاه الله إليه وأنزله عليه[152]. وهذا ما يؤكد أن ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم من أحاديث (= سنة) إنما هي من عند الله فهي وحي، وليست مجرد كلام يتعلق بشؤون دنيوية، أو صدر عنه باعتباره بشرا لا نبيا؛ لأن المسائل التي قالها ولم تكن وحيا أشار إليها وبينها[153] وكان صحابته يسألونه صلى الله عليه وسلم عما يقول لهم أهو الوحي أم الرأي؟ وكان يجيبهم بأنه الوحي أو الرأي.

ومن النقل أيضا نجد أدلة من القرآن الكريم ومن السنة ذاتها، دالة على أن السنة وحي وليست شيئا غير ذلك. فمن القرآن الكريم قوله تعالى:)... **وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ**...((البقرة: 231)، وقوله تعالى:)... **وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا**((النساء: 113)، ففي هذه النصوص خص القرآن الكريم الحكمة بالذكر إلى جانب الكتاب، وقد ذهب جمهور أهل العلم إلى أن الحكمة غير القرآن، وفسّرت على أنها ما أطلع الله عليه نبيه صلى الله عليه وسلم من أسرار دينه وأحكام شريعته، وعبر عنها بالسنة[154]. ومن بين هؤلاء العلماء الإمام الشافعي الذي قال: "سمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله"[155].وقال تعالى:)... **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**...((الحشر: 7). بل نجد القرآن الكريم أشار في بعض الآيات إلى أن مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم كفر مثل قوله تعالى:)**قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ**((آل عمران: 32).

فلو لم تكن السنة النبوية وحيا ما ترتب على مخالفتها كفر كما بينت هذه الآية الكريمة، كما وردت في السنة أحاديث تبين أن السنة وحي وليست كلاما بشريا عاد من ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه"[156] وقوله صلى الله عليه وسلم: "ليس من عمل يقرب إلى الجنة إلا قد أمرتكم به، ولا عمل يقرب إلى النار إلا قد نهيتكم عنه، لا يستبطئن أحد منكم رزقه إن جبريل عليه السلام ألقى في روعي أن أحدا منكم لن يخرج من الدنيا حتى يستكمل رزقه فاتقوا الله أيها الناس وأجملوا في الطلب، فإن استبطأ أحد منكم رزقه فلا يطلبه بمعصية الله فإن الله لا ينال فضله بمعصية"[157]. والإلقاء في الروع هو الوحي.

مما تقدم تبيّزلنا أن السنة وحي وبالتالي فهي نص مقدس من حيث هي كذلك. أما عن طبيعة وحي السنة فإنه يختلف عن وحي القرآن طبعا، فالقرآن وحي لفظا ومعنى، أما السنة فهي وحي معنى فقط، فهي وحي غير متلو، ولذلك كان القرآن متعبد بتلاوته خلاف السنة، ولهذا قيل: "إنها نوع من الوحي ولكنها وحي غير متلو؛ لأن الموحى فيها هو المعنى فحسب، ويتم بوحي جلي ووحي خفي بواسطة وبدونها في اليقظة وفي المنام وقد وكلت اللفظية فيها إلى النبي صلى الله عليه وسلم"[158]. ونتيجة كونها وحيا كانت النص الأول المبين للنص القرآني، قال الإمام ابن كثير: "فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد بسط في مكان آخر فإن أعياك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن، وموضحة له، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"[159].

إن بيان كون السنة وحيا أمر غاية في الأهمية لذلك كان التركيز على هذه الأدلة التي تثبت أنها وحي وبالتالي فهي نص مقدس خاصة وقد ثبتت قدسيتها بنصوص القرآن الكريم. وهذا ما يدحض دعاوى الخطاب الحداثي الذي يزعم أن السنة ليست وحيا، وإنما

المبحث الثالث

اعتبرت وحيا وسحبت عليها صبغة القداسة مع الإمام الشافعي في ترتيبه لمصادر التشريع لذا نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد مثلا ينتقد الإمام الشافعي بحجة: "أنه أدمج كل العناصر في مفهوم كلي وضعه في المستوى نفسه المقدس للوحي، أي لكلام الله سبحانه وتعالى، وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمد وكل ما يفعله وحيا واختلفت الفواصل بين الإلهي والبشري ودخل الأخير دائرة المقدس"[160]. ويفهم من هذا أن نصر حامد أبو زيد يرفض اعتبار السنة وحيا، ويرى أن قدسيتها مضفاة عليها وليست ذاتية، ويقيم رؤيته تلك على عدة أمور منها:

- تصور السنة وحي تصور اكتسب صفة الحقيقة مع أنه نتيجة لفكر بشري.
- هذا التصور أدى إلى حجب الوعي الإسلامي عن تاريخيته.
- هذا التصور يتصادم مع طبيعة مفهوم الوحي في الإسلام[161].

وهذه مبررات واهية بما تقدم من أدلة خاصة نصوص القرآن الكريم التي يحتكم إليها الخطاب الحداثي، فالأدلة قامت على أن السنة وحي وليس العكس ولا وجود للتصادم مع مفهوم الوحي بمعناه في الإسلام.

المطلب الثاني: باعتباره مرجعية عمل

اعتماد النص الديني (القرآن والسنة) مرجعية عمل أمر جوهري في عقيدة المسلمين، فمما يجب على المسلم أن يحتكم إلى نصوص القرآن والسنة في شأنه كله وقد نص القرآن الكريم على ذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...﴾ (الأحزاب: 36). فهذا نص من القرآن الكريم يوجب الالتزام بما قضى به الله ورسوله. ومن السنة حديث معاذ المشهور حينما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فقال: "إن عرض لك أمر بم تحكم قال بكتاب الله قال فإن لم تجد قال بسنة رسول الله قال فإن لم تجد قال أجتهد رأيي"[162].

فهذان الدليلان يوجبان الاحتكام إلى الكتاب والسنة (=النص الديني) واعتبارهما مرجعية عمل، وهذا التوظيف المتميز للنص الديني - باعتباره مرجعية عمل - حظي بدراسة خاصة من طرف الخطاب الحداثي، فهو لم يكن أقل دراسة من النمط التوظيفي الأول؛ أي باعتباره مقدسا في ذاته. ولهذا كان توظيف النص باعتباره مرجعية عمل أحد أوجه التصادم بين الخطاب الحداثي والخطاب الديني؛ لأن الأول يريد تأسيس الرؤية العلمانية التي تنبني على القول بتاريخية النص الديني والثاني يؤكد صلاحية هذا النص كمرجعية لكل زمان ومكان. وقد أدرك الخطاب الحداثي هذه الحقيقة كما يتجلى من قول محمد أركون: "فالقرآن لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية والإسلامية ولم تحل محله أية مرجعية أخرى حتى الآن، إنه المرجعية المطلقة التي تحدد للناس ما هو الصح وما هو الخطأ، ما هو الحق وما هو الشرعي وما هو القانوني وما هي القيمة... إلخ"[163].

فالخطاب الحداثي يقر بأن النص القرآني لا يزال يمارس سلطته ولا يزال المرجعية الكبرى للمسلمين، وهذا ما يحاصر هذا الخطاب ويجعله يسعى إلى تحطيم هذه المرجعية بدعوى أنها لا تملك في الراهن أية قيمة عدا القيمة التاريخية، لذا نجده يعتبر القرآن الكريم ما دام يؤثر على عقول الناس وسلوكهم عن طريق أداء الطقوس والشعائر وعن طريق تلاوته فسوف يظل حيا محركا للوجود، أما إذا انتصرت العلمانية يوما في البلدان الإسلامية فسوف يتحول عندئذ إلى كتاب ذي قيمة تاريخية أساسا[164].

من خلال هذا يتجلى مسعى الخطاب الحداثي في تحطيم النص الديني كمرجعية عمل وما يقال على القرآن الكريم قيل أيضا على السنة النبوية، فالدكتور نصر حامد أبو زيد يعتبر أن النص النبوي صار يمارس سلطته بفعل جهود الإمام الشافعي الذي لم يكن يميز بين الأزلي والتاريخي[165]. وما دام الأمر يتعلق بالقرآن نقف أولا عند بيان كون النص القرآني مرجعية عمل وكيف أن ذلك من النص ذاته، كما أن قدسيته ذاتية، والأمر نفسه بالنسبة للسنة النبوية نبين كيف أنها مرجعية عمل، وخاصيتها هذه قائمة فيها بتقرير القرآن الكريم وبما قالته السنة عن نفسها.

فبالنسبة للنص القرآني، فهو المرجعية الكبرى لأي عمل إسلامي إلا إذا لم يرد بيان حكم ذلك العمل فيه، ولذلك لا يجوز للمسلم أن يتخلى عن هذه المرجعية مهما كان الأمر، ولا أن يأخذ بغيرها قبل العودة إليها، يقول الدكتور وهبة الزحيلي: "اتفق المسلمون على أن القرآن الكريم حجة يجب العمل بما ورد فيه ولا يجوز العدول عنه إلى غيره من الأدلة إلا إذا لم يرد فيه حكم الحادثة التي يبحث عن حكمها"[166]. وقد قامت الأدلة المختلفة على أن النص القرآني مرجعية عمل تستوعب الزمان والمكان وذلك لاعتبارات عدة منها: طبيعة هذا النص ذاته، ومنها ما تضمنه من نصوص توجب العمل به وعدم جواز تركه، ومنها إجماع المسلمين وعدم اختلافهم في هذه المسألة؛ أي أن القرآن المصدر التشريعي الأول.

فبالنسبة لطبيعة النص الدالة على أنه حجة على الناس، وأنه يجب اتباع أحكامه وأنه المرجعية الأولى للأعمال في الإسلام كونه من

المبحث الثالث

عند الله عز وجل وقد قامت الأدلة على إثبات مصدره الإلهي، ومن هذه الأدلة إعجازه؛ فالقرآن كلام معجز ويشير المهتمون بالبحث في مسائل الإعجاز أن الإعجاز لا يتحقق إلا إذا توفرت ثلاثة شروط هي[167]:

- التحدي أي طلب المعارضة.
- أن يكون المقتضى الذي يدفع إلى التحدي قائما.
- أن يكون المانع من المعارضة منتفيا.

وهذه الشروط الثلاثة قائمة ويتوفر عليها النص القرآني؛ فالتحدي ورد في آيات كثيرة منها قوله تعالى:)**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ**((البقرة: 23-24). وأما قيام المقتضى للمعارضة عند العرب الذين شهدوا نزول القرآن الكريم فمتحقق أيضا؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أخبرهم بأنه رسول من عند رب العالمين وأبطل معتقداتهم فكانوا أحوج ما يكون للرد عليه ولكنهم لم يفلحوا. وأما انتفاء المانع من معارضة القرآن الكريم فهذا المانع منتف؛ لأن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، وكان القوم الذين نزل فيهم يفهمونه جيّدا ولكنهم عجزوا عن التحدي.

من هنا فأحد أوجه كونه مرجعية عمل طبيعته المعجزة التي تؤكد مصدره الإلهي كما نجد هذا الأمر متداولا عند علماء الإسلام في القديم؛ فالإمام ابن حزم في كتابه الإحكام في أصول الأحكام جعل من أبواب الكتاب بابا بعنوان: في الأخذ بموجب القرآن، مما جاء فيه: "لما تبيّنبالبراهين والمعجزات أن القرآن هو عهد الله إلينا والذي ألزمنا الإقرار به، والعمل بما فيه، وصح بنقل الكافة الذي لا مجال فيه للشك، أن هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف المشهور في الآفاق كلها وجب الانقياد لما فيه فكان هو الأصل المرجوع إليه"[168]. إذا فخصائص القرآن الكريم الذاتية كإعجازه أحد الأدلة التي توجب الأخذ به واعتماده المصدرا الأول للتشريع الذي لا يجوز للمسلم أن يحيد عنه، وكان هذا بإجماع مختلف المذاهب والفرق الإسلامية فلا خلاف بينها على وجوب الأخذ بما في القرآن[169].

ثم بعد ذلك نجد أن القرآن تضمن نصوصا توجب العمل وعدم إباحة الاعتماد على مرجعية أخرى بالنسبة للمسلم مثل قوله تعالى:)**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**...((الأحزاب: 36) وقوله تعالى:)... **إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ**...((يوسف: 67) وقوله تعالى:)... **وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**((المائدة: 44). ومن السنة كذلك هناك أحاديث للنبي صلى الله عليه وسلم توجب العمل بما في القرآن أولا، مثل حديث معاذ السابق، فحينما سأله النبي صلى الله عليه وسلم: إذا عرضت لك مسألة فبم تحكم؟ قال بكتاب الله فأقرّه النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك، ولهذا حينما تأسس علم أصول الفقه روعي فيه ذلك الترتيب الذي ورد في الحديث وكان الكتاب المصدر التشريعي الأول. وقد تجلى هذا النمط التوظيفي للقرآن الكريم بعد تأسيس العلوم الإسلامية، وبروز القراءات التأويلية، فكانت كل هذه العلوم تستمد مادتها من النص القرآني، وتهدف إلى إقامته والعمل به والدفاع عنه وكان ذلك الأمر في الفقه مثلا ببيان الأحكام الشرعية وكيفية الالتزام بها.

وفي التصوف كان النص القرآني يوظف توظيفا عمليا بغية الوصول إلى رضى الله عز وجل. مما يؤكد أن النص القرآني وظف في مختلف المستويات كمرجعية عمل. وهي المسألة التي تتصادم مع الرؤية الحداثية وإن كانت رؤية متضاربة أحيانا ففي فضاء التصوف يقول نصر حامد أبو زيد: "مهمة النص تتحول إلى أن تكون الكشف عن المطلق وعن صفاته، وبناء على هذا التصور لا يكون المعنى أو الدلالة هو الضالة والغاية، بل يكون المتكلم القديم هو الهدف الذي نسعى إليه من خلال فك شفرة النص"[170]. وإذا كان المتكلم القديم هو المبتغى فهذا مما يدل على أن النص يوظف كمرجعية عمل، ويتجلى التضارب أكثر من خلال قول الحداثيين بإنكار ممارسة النص القرآني لسلطته، ففي مجال التوظيف الصوفي للمرجعية القرآنية. سبق أن بيّنا ذكر نصر حامد أبو زيد للمتصوفة وكيف كانوا يتعاملون مع النص وينتقدهم لأنهم حولوا النص ومقاصد الشريعة تحويلا تاما من إقامة المجتمع إلى الخلاص الفردي[171]، وفي هذا الكلام ما يدل على أن النص جاء لإقامة المجتمع، أي كي يكون مرجعية عمل.

أما بخصوص السنة النبوية، فهي المرجع الثاني للأعمال في الإسلام بعد القرآن الكريم، وقد قامت على هذا أدلة من القرآن والسنة. توجب الأخذ بسنة النبي عليه الصلاة والسلام وعدم جواز تركها بحال. فمن القرآن الكريم وردت آيات كثيرة توجب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم مثل قوله تعالى:)**مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ**...((النساء: 80). وقوله تعالى:)**إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ**...((الفتح: 10)، وقوله تعالى:)**فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**((النساء: 65).

هذه النصوص القرآنية وغيرها كثير، تفيد الأمر باتباع الرسول صلى الله عليه وسلم بل نجد القرآن الكريم يحذر من مخالفته صلى الله

المبحث الثالث

عليه وسلم كما في قوله تعالى:)وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ * وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ * أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ((النور: 48-50). والأمر بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم سواء في حياته وبعد وفاته، ففي حياته صلى الله عليه وسلم أخذ عنه الصحابة الكثير من أمور الشرع منها ما تعلق بالصلاة مثلا كهيئتها، وأوقاتها، وعدد ركعاتها، وغير ذلك من الأمور التي جاءت مجملة في القرآن الكريم، واقتضت معرفتها الرجوع إلى السنة النبوية، وقد كان الصحابة يطيعون النبي صلى الله عليه وسلم، ويعودون إليه في تفسير أحكام القرآن الكريم ويحكم بينهم في المنازعات ويحل بينهم الخصومات، وكانوا يلتزمون حدود أمره ونهيه ويتبعونه في مختلف أعماله ومعاملاته وعباداته[172]. ولذلك كان يبين لهم كيف يأخذون عنه مناسكهم لقوله صلى الله عليه وسلم: "خذوا عني مناسككم"[173]. وقوله صلى الله عليه وسلم: "صلّوا كما رأيتموني أصلي"[174].

وكما ذهب الصحابة إلى القول بوجوب طاعته في حياته، قالوا بها بعد وفاته أيضا؛ لأن الأحاديث الدالة على ذلك عامة لم تقيّد طاعته بحياته دون وفاته، فقد وردت في ذلك عدة أحاديث منها قوله صلى الله عليه وسلم: "تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي"[175]، وقوله صلى الله عليه وسلم: "كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى، قالوا يا رسول الله ومن يأبى، قال من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبى"[176]. بناء على هذه النصوص الواردة في القرآن والسنة بنى علماء الإسلام قولهم بحجية السنة واعتبارها مرجعية عمل في الإسلام بعد القرآن الكريم، فالإمام الشافعي في الرسالة وهو يعدد أوجه البيان يقول: "ومنه ما سن رسوله صلى الله عليه وسلم مما ليس فيه نص حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم والانتهاء إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل"[177]. ويستدل الغزالي على حجية السنة بقوله: "قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة لدلالة المعجزة على صدقه، ولأمر الله تعالى إيانا باتباعه؛ لأنه:)وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى((النجم: 3-4)[178]. كما بين علماء الإسلام مكانة السنة النبوية التشريعية بالنسبة للقرآن الكريم، ومن ثم لا يمكن الاستغناء عنها كمرجعية عمل فهي بالنسبة للنص القرآني: إما مفصلة لمجمله، وإما مقيدة لمطلقه، وإما مخصصة لعامه، وإما مبينة لحكم سكت عنه القرآن الكريم، وإما ناسخة لحكم نزل به[179].

من خلال هذا يتبين لنا أن السنة النبوية مرجعية عمل، وقد وظفت على هذا الوجه منذ عهد النبوة؛ فالسنة هي التي بينت تفصيل فريضة الصلاة، كما أن الصحابة كانوا حريصين على تقليد النبي صلى الله عليه وسلم وعلى الأخذ بأقواله وأفعاله وتطبيقها. وهذا مما يدل على أنهم كانوا يوظفونها على أنها وحي موحى وليست مجرد أقوال أو أفعال متعلقة بأمور دنيوية ليس لها أية سلطة تشريعية؛ أي خلاف ما يتردد في الكتابات الحداثية التي تنكر حجية السنة أصلا بدعوى أنه لا دليل على ذلك من القرآن أو من السنة نفسها، بل أرجعوا تأسيس سلطة السنة كمرجعية عمل إلى جهود الإمام الشافعي، وسنقف عند ذلك في المباحث التالية.

المبحث الثالث

المبحث الرابع
الخطاب الحداثي

المطلب الأول: معنى الخطاب

الخطاب لغة مصدر بمعنى اسم الفاعل، وقد وردت كلمة خطاب في اللغة العربية بعدة معان تتميز عن دلالتها اللسانية الحديثة وإن كانت تتقاطع معها.

ومن هذه الدلالات "الكلام". لقد وردت كلمة "خطاب" في اللغة العربية بمعنى الكلام، وهذا ما ذهب إليه ابن فارس بقوله: "الخطاب كل كلام بينك وبين آخر"[180]. وأورد ابن منظور في لسان العرب كلمة "خطاب" بمعنى الكلام، أو ما يتصل بالكلام فقال: "الخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام"[181]. ومنه الخطبة، وهي عند العرب الكلام المنثور المسجع"[182]. ومنه قوله تعالى:)... **وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ**((ص: 20)، قيل في تفسير كلمة "الخطاب" في هذه الآية الكريمة هو الكلام المخاطب به. أو الكلام الذي ينبه المخاطب على المقصود[183]. وذهب بعض المفسرين إلى أن "فصل الخطاب": أما بعد؛ وداوود عليه السلام أول من قال: أما بعد. وقيل أن معنى: أما بعد، ما مضى من الكلام[184].

ومن الخطاب أيضا الخطب وهو الشأن أو الأمر، صغر أو عظم، كما أن الخطب يأتي بمعنى الأمر الذي تقع فيه المخاطبة، ومنه أيضا الخطب، وهو الذي يخطب المرأة وجمعه أخطاب[185]. وهناك من ذهب إلى القول بأن "الخطاب" هو توجيه الكلام؛ أي توجيهه نحو الغير للإفهام.

هذه الدلالات التي وردت بها كلمة "خطاب" سواء أكانت بمعنى "الكلام" أو "مراجعة الكلام" أو "توجيه الكلام". توحي بأن الكلمة متداولة في اللسان العربي قديما، ولكن الدلالة الحديثة الموظفة في الخطاب الحداثي تختلف عن هذا المعنى التراثي القديم، وإن كانت تتقاطع معه أو تتضمنه. ولهذا فكلمة "خطاب". في الكتابات الحداثية المعاصرة توظف مترجمة عن الدلالة الأجنبية "Discours" كما هي في اللغة الفرنسية مثلا، وهذه الكلمة شاع توظيفها بفعل التطور الذي عرفته اللسانيات الحديثة، ومن ثم عرف المصطلح توظيفا واسعا في مجال النقد الأدبي واللسانيات، ثم صار يستعمل في سائر المجالات المعرفية كالفلسفة وغيرها.

ففي معجم لاروس وردت هذه الكلمة "Discours" في معناها العام بأنها تدل على ظاهرة فعلية أو قولية، أو كتابية لتحديد إيديولوجيا معينة أو لتحديد حالة عقلية في ظرف مهم بالنسبة لمجال معين[186]. ومثل هذا التعريف هو الأقرب للاستعمال في الخطاب الحداثي العربي من المعاني السابقة الواردة في اللغة العربية، وهذا من الأمور التي ينبغي أن يشار إليها؛ لأن المصطلح نفسه آلية من آليات القراءة التي سيكون لها تجل في الرؤية لا شك في ذلك.

ثم بتطور البحث اللغوي عند الغربيين في التاريخ المعاصر صارت مدلولات "الخطاب" تسير في خطين رئيسيين: أولهما علم تحليل الخطاب؛ وهو المجال الأسلوبي اللغوي، والثاني بعض الاستعمالات في النقد ما بعد البنيوي[187]. فعلى المستوى اللغوي يدل مصطلح **"الخطاب" على كل كلام تجاوز الجملة الواحدة سواء كان كان مكتوبا أو ملفوظا، أما الاستعمال الاصطلاحي فيدل على أن الكلام له دلالات غير ملفوظة يدركها كل من المتحدث والسامع دون علامة معلنة أو واضحة ومن هنا اعتمد البحث المعاصر على عملية استنباط القواعد التي تحكم مجالا ما بغيره مثل السيميائية**[188].

ويستشف من هذا أن كلمة "خطاب" تعود إلى عنصري اللغة والكلام؛ فاللغة نظام رمزي يعبر به المتكلم عما يريد، والكلام إنجاز لغوي فردي يوجهه المتكلم إلى شخص آخر هو المخاطب، ومن هنا تأسس مصطلح "الخطاب". وبما أن هذا المصطلح على ارتباط بتطور درس اللسانيات، ونظرا لتعدد مدارس هذا العلم، تعددت مدلولات مصطلح "الخطاب" لخصها بعض الباحثين فيما يلي:

- **الخطاب بمعنى الكلام، وهو المعنى المعروف به في اللسانيات البنيوية.**
- **الخطاب بمعنى الرسالة أو المقول، ويرد بهذا المعنى باعتبار استناده إلى فاعل وباعتباره أيضا وحدة لغوية تتجاوز أبعادها الجملة.**
- **الخطاب بمعنى مجموع قواعد تسلسل وتتابع الجمل المكونة للمقول، وهو بهذا المعنى يلحق بالتحليل اللساني.**
- **الخطاب بمعنى المقول منظورا إليه من زاوية الميكانيزمات الخطابية المتحكمة فيه أو المكيفة له، وهكذا يصبح البحث في ظروف وشروط إنتاجه تجعل منه خطابا.**
- **الخطاب بمعنى المقول: الذي يفترض متكلما ومستمعا شريطة أن تكون لدى الأول نية التأثير في الثاني.**

- يرد الخطاب بمقابلته بمفهوم اللغة.
- يجعل البعض الخطاب مرادفا للنص[189].

هذه معاني مختلفة ترد بها كلمة "خطاب" بالمعنى الذي تمارسه اللسانيات الحديثة وتشير بعض الدراسات إلى أن المفهوم "خطاب" صار شائعا في الأدبيات العربية الحديثة والمعاصرة بدلا عن الحديث، والقول، وأشمل من المقال، وأيسر من الأقاويل التي كانت متداولة عند الفلاسفة العرب قديما. كما أن اعتماد هذه المقولة "الخطاب" بهذا المعنى المعاصر في الكتابات العربية تم في ملتقى ابن رشيق في ماي 1980 بالجزائر. بدل الدلالات السابق ذكرها. ثم شاع هذا المصطلح بعد ذلك. وهذا التوظيف لكلمة "خطاب" في الثقافة العربية جاء متأخرا عن توظيفها في الثقافة الغربية التي بدأت تستعمله منذ القرن [190]17.

أما من الناحية الاصطلاحية، فقد عرف" الخطاب" على أنه مقولة منطقية تعني التعبير عن فكر متدرج بواسطة قضايا مترابطة[191]. ومن علماء اللسانيات من يعرفه بأنه: "كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من المتكلم أو الكاتب وتفترض نية التأثير على السامع أو القارئ، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والممارسات التي تم فيها"[192]. من خلال هذين التعريفين خاصة التعريف الثاني يمكن الوقوف عند عدة أمور منها:

1. الوظيفة الاتصالية لـ "الخطاب". فقد أصبح أهم آلية في تحديد طرق الاتصال كوظيفة أساسية من وظائف اللغة. خاصة لاهتمامه بأطراف الكلام المختلفة ومجمل الظروف التي يتم فيها، ولهذا من الباحثين من ذهب إلى أن "الخطاب" صار من أبرز الظواهر التي يعتمد عليها في تحديد طرق الاتصال، وضبط بنية التعبير وهو بذلك يخرج الدراسة ويبعدها عن مستوى الانطباع إلى مستوى التفكيك[193].

2. جانبا الخطاب: من خلال التعريف السابق أيضا، يمكن الوقوف على جانبي الخطاب. فله جانبين اثنين: أحدهما المتكلم أو الكاتب، والثاني المستمع أو القارئ. وكلاهما مهم في تأسيس الخطاب؛ لأن المتكلم أو الكاتب يريد تقديم فكرة، أو يبلغ وجهة نظر معينة، وهو بذلك ينشئ "خطابا"، والمستمع أو القارئ يتلقى فكرة المتكلم أو الكاتب بطريقته الخاصة فينجز تأويلا لكلام الباث وتأويله "خطاب" أيضا[194].

من هنا ركزت الدراسات اللسانية الحديثة على دور القارئ في تأسيس الخطاب من خلال فهمه وتأويله. فبرزت التأويلية كانشغال معرفي مهم سيتم الوقوف عليه في المباحث اللاحقة لبيان كيفية توظيفه في قراءة النص الديني من طرف الخطاب الحداثي العربي المعاصر، وقد استفحلت النزعة التي تركز على القارئ إلى أن ظهرت مقولة "موت الكاتب"[195].

3. ماهية الخطاب: وتتمثل في بناء من الأفكار تم بطريقة استدلالية، فيشكل بذلك مقول الكاتب البعيد عن المعاني الذاتية، والمصوغ في بناء استدلالي[196]. ومن التعريفات الإصطلاحية أيضا هو: "كل كلام تجاوز الجملة سواء كان مكتوبا أو ملفوظا"[197].

من خلال هذه التعريفات تبدو مقولة "الخطاب" تصدق على الكلام سواء كان هذا الكلام مكتوبا أو شفويا، إلا أن التطور النقدي المعاصر صار يميز بين المكتوب والشفوي من الكلام، وهذه من الملابسات التي أشار إليها تعريف بنفنيست، والتي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار، وهذا خاصة في مجال تحديد الدلالة؛ لأن الكلام له دلالات غير ملفوظة يمكن أن يدركها المتحدث والسامع دون الاعتماد على علامة معينة، كأن يتكلم ساخرا مثلا فيوظف عبارة النجاح للدلالة على الرسوب، أو عبارة الفقر للدلالة على الغنى، أو ما إلى ذلك من أساليب الكلام المختلفة. وقد كان تركيز الحداثيين العرب على هذه الجزئية - الفرق بين الشفوي والكتابي - خاصة في قراءتهم للنص القرآني واتخذوا من ذلك مسلكا أرادوا من خلاله إنتاج دلالة جديدة، وتأسيس قراءة جديدة.

ثم نجد دلالة الاصطلاح تتطور مع ميشال فوكو (Michel Foucault)[198]، الذي يعرف الخطاب بأنه: "شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر"[199]. وبهذا خرج مصطلح "الخطاب" من الفضاء اللغوي ومجال النقد الأدبي ليشمل مجالات معرفية أخرى، فصار هناك الخطاب الأدبي، والخطاب الديني، والخطاب الفلسفي... وصارت للخطاب أبعاد متعددة أحصاها بعض الباحثين في ثلاثة أصناف هي:

أولا: البعد اللغوي، وفي ضوئه تتحدد علاقة اللغة بالخطاب، فالخطاب باعتباره كلام هو لغة كما يمارسها المتكلم.

ثانيا: البعد اللساني، ومن خلاله ينظر إلى الخطاب على أنه وحدة تساوي الجملة أو تعلو عليها؛ لأنها قد تختلف كما قد تنطوي على جملة واحدة أو على عدة جمل. من هذه الناحية يرتبط بها الخطاب في دراسته لعملية التلفظ فيصبح مركزا لمركبات متلاحقة، تصوغ علامات الرسالة وتضع لها علامات في البداية وفي النهاية.

ثالثا: بعد المتكلم، من خلال وظيفة الكلام الصادر عنه وهذا البعد ينظر ويراعي الملفوظ ويركز على عملية التلفظ بوصفها تنضيدا واعيا موضوعيا لعناصر متضافرة من الجهاز اللغوي[200].

المبحث الرابع

وهكذا أصبح مفهوم "الخطاب "ومن خلال هذه الأبعاد التي تشكلت له في الكون الحداثي مجالا معرفيا مستقلا، فتبلور لدى الباحثين في مجال الفلسفة والنقد الأدبي البحث في نشأته وآلياته وفي هيمنته، وقد ساعد على ذلك طبيعة المجتمع الغربي المعقدة، ومستواه الحضاري بالإضافة إلى تطور الوعي السياسي والفكري في الغرب الذي عرف توظيف مصطلح "الخطاب". كل ذلك أسهم في توظيف هذا المصطلح وفي تطوره إلى أن صار فضاء معرفيا، وهذا ما يمكن أن يستشف خاصة من تعريف ميشال فوكو.

وبهذا صار مفهوم "الخطاب" من المفاهيم الإجرائية التي لا يمكن الاستغناء عنها في التعاطي مع المعرفة الغربية. يقول إدوارد سعيد: "في اعتقادي أنه من دون مفهوم الخطاب لا يستطيع المرء أن يفهم الحقل المنظم تنظيما هائلا الذي استطاعت أوروبا أن تدير - بل وتنتج - الشرق سياسيا واجتماعيا وعسكريا وعلميا وخياليا أثناء فترة ما بعد التنوير"[201] وكان كلام إدوارد سعيد حول الاستشراق باعتباره خطابا.

المطلب الثاني: معنى الحداثة

تأتي كلمة "حداثة" في اللغة العربية بعدة معان كلها بعيدة عن المعنى المتداول في الكتابات الغربية المعاصرة، من هذه المعاني:

1. الحداثة بمعنى الشباب؛ ورد في لسان العرب: حداثة السن كناية عن الشباب وأول العمر، ويقال:رجال أحداث السن وحدثانها وحدثاؤها، ويقال: هؤلاء قوم حدثان بمعنى جمع حدث، وهو الفتي السن[202].

2. الحداثة بمعنى الجدة، ترد كلمة "حداثة" للدلالة على الشيء الجديد، ومنه الحديث نقيض القديم. وفي لسان العرب: والحدوث نقيض القدمة، وحدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، وأحدثه هو فهو محدث وحديث، والحديث هو الجديد من الأشياء[203]

3. الحداثة بمعنى أول الشيء وبدايته، كأن يقال: أخذ الأمر بحداثته؛ أي بأوله وابتدائه[204] ومنه الحدوث الذي الذي يدل على أن للشيء أو للأمر بداية وأنه نقيض الأزلية، وهو اصطلاح شائع عند الفلاسفة والمتكلمين، وفي لسان العرب الحدوث: كون الشيء لم يكن وأحدثه الله فحدث[205]، ومنه المقولة الكلامية "الكون حادث" أي أنه لم يكن ثم أحدثه محدث هو الله تبارك وتعالى، فيكون الحدوث إثبات بداية الشيء، ومنه أيضا الحدثان؛ فقد جاء في لسان العرب أن حدثان الشيء بالكسر أوله، وهو مصدر حدث يحدث حدثانا[206].

من هنا يمكن القول أن مصطلح "الحداثة" من المصطلحات المتجذرة في التراث اللغوي العربي، وأنها حظيت بدراسة اشتقاقية ومعجمية عند العرب. ولكن مصطلح "الحداثة" بالمفهوم المتداول في الخطاب الحديث والمعاصر لم يرد بهذه المعاني السالفة الذكر التي عرفت في كلام العرب، إنما لها مدلولها الخاص وإن كانت تحمل خاصية التجديد لكن معناها غير هذه المعاني السائدة في اللغة العربية. ففي اللغة الفرنسية مثلا نجد كلمة "حداثة" أو "Modernisme" تدل أو تعني البحث عما هو حديث[207] وهي الدلالة التي سادت في الخطاب الفكري الحديث والمعاصر بما في ذلك الخطاب الحداثي العربي؛ لأنه من تركيزها على الحديث والمعاصر يترتب على ذلك بمفهوم المخالفة ترك الماضي بإحداث قطيعة معه على النحو الذي تقرره المناهج الإبستيمولوجية، ولذلك فهي مذهب يحدد نمط التعامل مع التراث.

فالحداثة تجلت في الغرب ومن أهدافها تحديد طريقة التعاطي مع التراث ومع النص الديني، وهذا ما سنقف عليه انطلاقا من هذه الرؤية مع الحداثيين العرب في الوقت المعاصر، وكيف أدى بهم هذا الموقف إلى القول بتاريخية النص الديني. ولذلك صار مصطلح "الحداثة" عندهم لا يوظف بمعناه التراثي العربي، وإنما بمعناه الغربي المعاصر فنجد عندهم "الحداثة" ترد مرادفة للتنوير والعقلانية والمعاصرة... وغيرها من المفاهيم السائدة في الخطاب الفلسفي الغربي يقول الدكتور محمد عابد الجابري: "الحداثة عندنا كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معا والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديموقراطية"[208].

فالمعاني التي تدل عليها "الحداثة" كالنهضة والأنوار والعقلانية كلها مفاهيم سائدة في الخطاب الغربي ومن خلال هذه المفاهيم ندرك تاريخ بروز هذا المصطلح - الحداثة - فهو يعود إلى بدايات النهضة الحديثة في أوروبا في القرن السادس عشر، وصارت من المصطلحات التي تضمنها الجهاز المفاهيمي النهضوي الحديث وصارت توظف سواء عند الغربيين أو عند العرب على أنها مقولة من مقولات خطاب النهضة. يقول الدكتور عبد السلام المسدي: "الحداثة مقولة، والمقولات تصنيفات تستقر في الذهن فيستخدمها العقل في سعيه الإدراكي لحقائق الأشياء والوقائع والظواهر"[209].

أما من الناحية الاصطلاحية، وبما أن المفهوم الغربي هو المراد فنجد معجم لاروس (Le petit larousse) يذكر لها عدة تعريفات منها:

- حركة أدبية إسبانية/أمريكية ظهرت في نهاية القرن السادس عشر التي تبعت تأثير الرمزية الفرنسية.
- حركة أدبية وفنية برازيلية ظهرت في ساوباولو سنة 1922 تبحث عن قضاياها في الطبيعة، وفي الثقافة الوطنية.
- على العموم مذهب يدعو إلى التجديد الاجتماعي والثورة على الكنيسة من خلال النقد التاريخي المعاصر[210].

المبحث الرابع

ومن هذه التعريفات الثلاثة، التعريف المراد هنا هو التعريف الثالث، ولذلك نجد له تجليات في تعريفات الحداثيين العرب حتى كأنها تبدو مجرد ترجمة له، فهناك من عرفها على أنها: "ظاهرة انطلقت من أوروبا مع الثورة الفرنسية (1789)، وعنت التغيير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى النظام الديموقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب، والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاما اقتصاديا، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي، وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطرائق الدينية المتحاربة إلى المواطن، لا ابن الطائفة أو الدين، وتذيب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تميز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي، وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى"[211].

هذا وصف عام للحداثة بمفهومها الشائع في الغرب وبمفهومها الذي يمارس في الغرب أيضا. وهذا المفهوم هو الذي نجده عند الحداثيين العرب في الوقت المعاصر، والتعريف السابق أحاط بكل خصائص" الحداثة "والتي منها:

1. التحول: أي التطور المستمر وضرورة إدراك سيرورة الأحداث وفقا للزمان والمكان، وعلى أساس إدراك هذا التطور يمكن أن تؤسس الرؤى والمواقف إزاء المسائل المختلفة. ولذلك هناك من يعرف "الحداثة" انطلاقا من خاصيتها هذه. يقول عزيز العظمة: "الحداثة تعني تحديدا وعي التحول وواقع الصفة النوعية لانسياب الزمن"[212]. وهذا التعريف الذي ركز على خاصية انسياب الزمن يبدو فيه انتصار صاحبه للطرح العلماني أكثر مما كان مؤسسا على معالجة شمولية؛ لأن انسياب الزمن يقضي بعدم الاحتكام إلى سلطة الماضي بما فيها النص الديني الذي يقصده عزيز العظمة. بينما نجد علي حرب يعرف الحداثة انطلاقا من خاصية التحول هذه قائلا: "هي خلق مستمر تتغير فيه بقدر ما تغير العالم، ونصنع أنفسنا بقدر ما نصنع الأحداث، وهي تصنع اليوم على نحو يجعل الحدث يتجاوز دوما الكلام عليه"[213].

2. الروح النقدي المتواصل. فهي ترفض كل السلطات: سلطة الغيب، سلطة المألوف، سلطة المقدس، وتحتكم إلى سلطة العقل العلمي، ومثل صور الرفض هذه ما تجلى في موقف البعض ممن يشتغلون بمسألة الحداثة فمثلا في مجال دراسة النص الديني يقول عزيز العظمة: "ليس فعل الحداثة في النص المقدس إلا تحويله من أسطورة إلى تاريخ"[214]، ويشار هنا إلى أن الخطاب الحداثي العربي المعاصر من أهم إشكالياته كيفية التعامل مع النص الديني، ومع التراث، ولذلك يقول الدكتور محمد عابد الجابري عن الحداثة: "إنها قبل كل شيء العقلانية والديموقراطية، والتعامل العقلاني النقدي مع جميع مظاهر حياتنا - والتراث أشدها حضورا ورسوخا - هو الموقف الحداثي الصحيح[215]. وبناء على ذلك تصبح الحداثة موقفا نقديا من الذات، والحقيقة، والفكر، ومن هنا يتعين التعامل النقدي مع الحداثة بالنسبة للمنخرط فيها[216].

3. الإنسانوية: أي الإيمان بالإنسان، وبقدراته كالعقل، واعتباره أساسا لكل قيمة. وفي هده الخاصية يقول محمد أركون: "لقد ربتنا الحضارة الأوروبية منذ القرن الثامن عشر على الأقل، على فكرة أن العقل تحرر نهائيا من الإكراهات القسرية للتحجر الدوغمائي لكي يخدم المعرفة لذاتها وبذاتها"[217]. وبهذا اعتبرت الحداثة تحرير للعقل من سلطة الوثوقية التي يعتبرها الحداثيون كامنة في الدين ومن هنا أيضا تعتبر الحداثة المعرفة العلمية مستقلة استقلالا تاما، وهي التجلي الأكبر لقوة الإنسان.

4. المادية. والتي صارت مرادفة للاغيبية، والتي وصلت أوجها في الدعوة إلى الإلحاد، وإقصاء المفاهيم الغيبية من فضاءات: العلم، الأخلاق، التاريخ... واعتبارها من المفاهيم البدائية التي تعرقل عملية التفكير، وتجسد غربة الإنسان في الكون، وتسلبه طاقاته الإبداعية. وقد كانت لهذه الخاصية تداعياتها في الخطاب العربي المعاصر، إلى درجة أن صار هذا الأخير يفقد خصوصياته، ولم يعد سوى امتدادا لخطاب التحديث الغربي، ولم يتوان أحد دعاة هذا الخطاب في تشبثه بإنكار كل تفسير غير سببي أن ينكر الألوهية، بحجة كيف لقوة غير مادية أن تكون مؤثرة في هذا العالم المادي[218]. ومن خلال التعريف السابق، وبيان خصائص "الحداثة" نجد أنه لم يكن هناك تعريفا واحدا، كما أنه بناء على هذه الخصائص يصبح تأسيس تعريف لـ "الحداثة" أمر من الصعوبة بمكان. كيف لا يكون ذلك وأهم خاصية تقوم عليها هي خاصية التحول، والنقد المستمر؟.

فبكل تأكيد ما دام التحول لصيق بالحداثة كأهم صفة من صفاتها، فلا يكاد يضبط تعريف معين حتى نجده لا ينطبق على المعرف الذي تحول واكتسب مواصفات جديدة، وهكذا تكون خاصية التحول عائقا يحول دون ضبط تعريف محدد لـ "الحداثة". ولهذا يقول علي حرب: "لا يمكن الكلام عليها إلا على نحو إشكالي تفقد معه المقولات أمنها المعرفي لكي تنفتح على ما هو نسبي، أو إجرائي، أو اتفاقي، وأخيرا فـ "الحداثة" تجربة لا تكتمل ومشروع دائما قيد التأسيس"[219]. وحتى لا تكون الحداثة لاشيء يصل علي حرب إلى وضع تعريف لها فيقول: "هي انفتاح دائم على ما يحدث لاستيعاب ما يتشكل من العلاقات، والرؤى، والعوالم وتوجه مستمر صوب مناطق جديدة يعاد مع اكتشافها تعريف الأشياء بقدر ما يصار إلى إعادة صوغ أشكال التفكير وأدوات الفهم وأنظمة المعرفة"[220].

المبحث الرابع

وفي ضوء هذا التعريف الذي وضعه علي حرب لمفهوم "الحداثة" نجده يبين لنا عدة مغالطات وقع فيها دعاة الحداثة؛ فقد رفضوا سلطة المقدس وجعلوا منها مقدسا إلى درجة أن بعض هواتها يتعاملون معها كما لو كانت ديانة، وذلك ما جعلهم يقعون في عدة أوهام منها:

1. وهم التحديث بالذات: لأن بعض دعاتها والمتعاملين معها يقدمونها، وكأنها ديانة لا يمكن أن يكون الصواب خارجها بحال من الأحوال.

2. وهم النموذج: فعادة ما يقدم الحداثيون الحداثة على أنها النموذج الذي ينبغي أن يحتذى به، وفي الحقيقة هي نموذج من النماذج وليست النموذج الأفضل وما دامت "الحداثة" هي مشروع دائما قيد التأسيس كما سبقت الإشارة إلى ذلك، تصبح "الحداثة" غير مقلدة بل يصبح كل واحد صانعا لحداثته.

3. وهم التغيير الشامل: فالحداثيون يرون في الحداثة الآلية القادرة على التغيير الشامل، والوقائع والتجارب أثبتت أن دعوات التحرر الشامل آلت إلى القضاء على الحريات أو تقليصها، وكأن "الحداثة" صارت ضد أهدافها.

4. وهم الانقطاع الجذري: وهو أحد الأهداف التي تسعى الحداثة إلى تحقيقها واعتبر من الأوهام المضللة؛ لأن الذين عملوا على تصفية ماضيهم وجدوه أمامهم[221].

ونتيجة مثل هذه الأوهام وغيرها لم تصمد "الحداثة" في وجه تيارات أخرى مناوئة لها؛ فقد ظهرت نزعة أخرى هي نزعة "ما بعد الحداثة" (PostModernisme) كثورة على "الحداثة" وقد جاءت لتقلب مقولات "الحداثة "وفرضياتها، كما أنها تثبت أنه ليس هناك ثابت يحكم المتحول وليس ثمة عقل يفسر دونما تحيز[222]. كما أنها اعتبرت رؤية فلسفية عامة ظهرت بعد تراجع البنيوية وأنها: "تعني العداء للحداثة، وإخفاق الحداثة، ونهاية الحداثة، وإفلاس الحداثة"[223].

المبحث الرابع

الباب الأول

تاريخية النص الديني:

مسألة التأسيس

الفصل الأول: طبيعة القراءة والقول بالتاريخية

الفصل الثاني: النموذج الحداثي وقراءة النص الديني

الفصل الأول

طبيعة القراءة والقول بالتاريخية

تمهيد

المبحث الأول: مسألة التأويل ومحاولة فهم النص

المبحث الثاني: تحليل مستويات النص

تمهيد

علاقة التأويل بالتاريخية تتجلى في كون التأويل آلية من آليات القراءة ومساءلة النص التي تعتمدها القراءة المعاصرة في مجال النصوص عموما وفي مجال النص الديني خصوصا، هذه القراءة التي كانت من أهم نتائجها تأسيس الرؤية التاريخية بعد أن كانت من أهم أدواتها التأويل؛ ذلك لأن القراءة تغيرت مناهجها وتعددت خاصة عندما ازدهرت البحوث اللغوية الحديثة، الأمر الذي جعل من عملية القراءة عملية شاملة تجمع بين التحليل اللغوي والتساؤل التاريخي؛ وهذا لأن تاريخ الفكر يعتمد على قراءة النصوص.

ولما كان التأويل آلية من آليات قراءة النصوص فإن النصوص التي خضعت للعمليات التأويلية هي النصوص الدينية بالدرجة الأولى ليصبح بذلك التأويل آلية قديمة، فقد قيل عنه: "ولد مع النص والنص المقدس بالتحديد ذلك أنه لا يمكن للنص أن يكون مقدسا إن لم يكن قابلا للتأويل"[224]. ويستفاد من هذا أن التأويل مرتبط بالنص المقدس، وحتى التأويلية الحديثة التي يعتبرها ميشال فوكو تعود إلى القرن السادس عشر[225] كانت على ارتباط بالنص المقدس أيضا ورد في معجم لاروس أن التأويلية (L'hermeneutique) علم يهتم بنقد وترجمة نصوص الكتاب المقدس[226].

ثم غدت التأويلة تتوسع لتصبح المنهج المعتمد في اكتناه الوجود كما ذهبت إلى ذلك الفلسفة الوجودية، وما دام التأويل منهجا فهو بهذا الاعتبار قائم على أساس مبدأ ارتباط النص بظرفه التاريخي؛ لأن الوعي مموقع في التاريخ ولا يستطيع تجاوزه كما ينظر دعاة التأويلية إلى أن السياق جزء من النص، فمثلا الدكتور نصر حامد أبو زيد يوظف التأويل توظيفا يدل على دور الثقافة التي برز فيها النص ذاته وذلك ما يؤدي إلى التاريخية فيقول: "فعل القراءة - ومن ثم التأويل - لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص أي لا يبدأ من المنطوق بل قد يبدأ قبل ذلك من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص"[227].

وبهذا فالتأويل آلية من آليات التعامل مع النص سواء أكان فلسفيا أم دينيا أم تاريخيا... ويقال تعامل؛ لأن النص الديني في الخطاب الحداثي يوظف على أنه حدثا يتعامل معه باستراتيجية معينة فقد كان أركون مثلا يصف بدء الوحي بالحدث القرآني[228]. وقراءة الحدث تتم بتأويل معناه واستكشافه ورصد احتمالات تطوره واشتغاله بغية توظيفه لصالح استراتيجية معينة: سلطوية أو إيديولوجية أو معرفية لأجل احتوائه واستثماره حسب استراتيجية القراءة المتبعة، من دون أن يعني ذلك أنه بالإمكان احتواء النص بالكلية، إذ النص في النهاية كالجسد يستعصى على القولبة ولا يمكن القبض عليه أو سجنه داخل حدود معينة. يقول علي حرب: "الذي يقرأ تضامن النصوص بالمعنى الذي تفهم فيه القراءة اليوم لا يقتصر على شرح معانيه أو تبيان المقاصد الحقيقية لمؤلفه من وراء تأليفه بل يقوم بتفكيكه وإعادة بنائه سواء بفحص مسلماته وتحليل آلياته وبنياته أو برصد احتمالاته الدلالية وسبر ممكناته المعرفية أو بالعمل على تأويله وتجديد فهمه واستثماره"[229].

وبهذا فقد تكون طبيعة تضامن النص القرآني إحدى دواعي تأويله؛ ولذا سعى الخطاب الحداثي العربي في تأويل النص الديني. لكن المتأمل في التأويلية كما هي عند الحداثيين العرب يجدها تجليات لنظريات غربية أكثر مما هي نظريات إبداعية مثل نظرية غادامير[230] التي تقضي بموت الكاتب، ومن ثم فهؤلاء تجاوزوا المرجعية الجمعية للأمة وناصروا تحطيمها وأقاموا مقامها هذه النظريات الغربية، ولهذا كانت قراءاتهم إسهاما حقيقيا في تأسيس تاريخية النص الديني في الإطار الإسلامي. وقد كانت البداية موقوفة على النصوص الإنسانية مثل الأدب والفن... ثم طالت النص القرآني في البداية لكونه نصا مقدسا، ولذا اعتبر التأويل مسألة قديمة ظهرت مع النص والنص المقدس خصوصا بل اعتبرت قابلية النص للتأويل شرط قدسيته[231].

وقد رسخ هذه الممارسة عدة أمور منها:

- تراجع المؤسسات التقليدية في المجتمع الإسلامي.
- جدلية الإسلام والعلمانية.

وقد أدى هذا إلى الاعتقاد أن القرآن الكريم نص لغوي وحسب، والمدخل اللغوي كاف لتفسيره واستخلاص معانيه[232]. وهي رؤية تمثل امتدادا لنظرية غادامير التي تقول بمبدأ الحرية في التأويل الذي غدا من مسلمات الاشتغال التفسيري، وكانت إسقاطاتهم على النص القرآني وهذا ما أدى إلى بلورة تاريخية النص الديني.

المبحث الأول

مسألة التأويل ومحاولة فهم النص

المطلب الأول: معنى التأويل وأهميته

التأويل لغة من آل يؤول إيالة وتعني الرجوع والعود. ومختلف اشتقاقات هذه الكلمة تفيد هذا المعنى؛ فالأول هو الرجوع، وفي لسان العرب: آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع وأول إليه الشيء: رجعه، وألت عن الشيء ارتددت، ويستدل ابن منظور بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "من صام الدهر فلا صام ولا آل"[233]؛ أي لا رجع إلى الخير وبقول الشاعر:

آلوا الجمال هراميل العفاء بها

على المناكب ربع غير ملجوم[234]

وفي اللسان أيضا: "وأما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلا، وثلاثيه آل يؤول؛ أي رجع وعاد"[235] ومن هذا المعنى كانت تسمية الأيل، والأيل هو الوعل وقيل بأنه سمي كذلك لمآله إلى الجبل يتحصن فيه؛ أي يعود إلى الجبل. أما المعنى الثاني من معاني التأويل فهو المرجع والمصير. أورد ابن منظور في اللسان أن التأويل هو المرجع والمصير وهو مأخوذ من آل يؤول إلى كذا؛ أي صار إليه وأولته صيرته إليه[236] وذهب الإمام الرازي إلى هذا فاعتبر أصل التأويل في اللغة المرجع والمصير وهو مأخوذ من آل الأمر إلى كذا بمعنى صار إليه وهو مذهب الإمام الطبري أيضا في تفسيره[237].

كما ترد كلمة التأويل في العربية مرادفة للتفسير، فالتأويل تفسير للشيء ويقال: أولته تأويلا وتأولته بمعنى فسرته ومنه قول الشاعر:

على أنها كانت تأول حبها

تأول ربعي السقاب فأصبحا

وذكر ابن منظور أن تأول حبها أي تفسيره، وذكر أيضا أن التأول والتأويل يعني تفسير الكلام الذي تختلف معانيه[238] ومنه تفسير الحلم وعبارة الرؤيا أي تأويلها وفي القرآن الكريم:)... **هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ**...((يوسف: 100) ورغم ورود كلمتي التأويل والتفسير مترادفتان إلا أنهما من حيث الدلالة اللغوية يفرق بينهما فالتفسير من الفسر وهو البيان؛ يقال فسّر الشيء يفسّره، ويفسّره فسرا وفسره أبانه[239]. وقال الجرجاني: "التفسير في الأصل الكشف والإضهار"[240].

فمن هذه الناحية يبدو أنهما مختلفان، وهناك من لا يفرق بينهما، وقد أشار الزركشي إلى الرأيين معا قائلا: "قيل التفسير والتأويل واحد بحسب عرف الاستعمال والصحيح تغيرهما، ثم نقل أهم الفروق بينهما منها:

- التفسير أعم من التأويل في المعاني.
- التأويل يستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل في غيرها.
- التفسير يستعمل في معاني مفردات الألفاظ، والتأويل في اللفظ المشكل[241].

وفي الخطاب المعاصر اعتبرت التفرقة بين التفسير والتأويل خطأ من الأخطاء الشائعة مردها رفع مكانة التفسير على حساب التأويل[242]، وقد تجلى الاهتمام بالمصطلحين في فلسفة التأويل الحديثة مثل ما هو الأمر مع الألماني ولهلم ديلتاي ((W. Dilthey [243] الذي اجتهد في التمييز بين معنيين كبيرين في معالجة النصوص وتحليلهما وهما التفسير والتأويل فخص التفسير بالعلوم الطبيعية والتأويل بالعلوم الإنسانية[244]. كما ترد كلمة التأويل للدلالة على الإصلاح والسياسة. ورد في لسان العرب: يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه، والائتيال الإصلاح والسياسة والإيالة هي السياسة[245]. هذه بعض المعاني اللغوية لمصطلح "التأويل" في اللغة العربية وهو مصطلح عربي أصيل كان متداولا في الخطاب الشعري كما سبق بيانه وفي القرآن الكريم، ثم كان تطوره كمسألة معرفية في الإطار الإسلامي.

أما عند الغربيين فقد ورد لفظ التأويل باسم الهرمينوطيقا (L'hermeneutique) واللفظ مشتق من لفظ إغريقي قديم هو (Hermenucin) ويدل على التأويل الذي يجسد الدقة والصرامة، والمشكلات من القضايا والمناهج ذات العلاقة بالتأويل ونقد النصوص[246] وقد شاع المصطلح في كتابات مفكرين معاصرين مثل: هيدغر، غادامير، بول ريكور، أمبرتو إيكو... وذلك في إطار جهودهم الفللوجية، ومحاولة دراسة النص المقدس، والفلسفي، والأدبي أيضا. الأمر الذي أدى إلى شيوع المصطلح في مجال النقد الأدبي.

أما التأويل في الاصطلاح. فقد وضعت له عدة تعريفات سواء عند المسلمين أو عند الغربيين، مع تباين هذه التعريفات طبعا؛ لتباين النص محل الدراسة، وتباين المنهج وتباين الرؤية أيضا؛ فالتأويل عند المسلمين شاع مع المتكلمين والأصوليين بينما عند الغربيين شاع في مجال النقد الأدبي، ولذلك كانت هذه التعريفات متباينة. فعند المسلمين عرف التأويل تعريفات كثيرة كانت عادة نابعة من المجال الذي برزت

فيه كعلم الكلام أو أصول الفقه أو التصوف... أو غير ذلك؛ فعند الأصوليين وردت تعريفات التأويل متشابهة فقد عرفه الإمام الجويني بقوله: "التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط"[247].

ويفهم من هذا التعريف أن التأويل كان متعلقا بالنص القرآني وأنه مبني على شروط معينة منها عدم مخالفة الكتاب والسنة، وأنه آلية من آليات الفهم، ويعرفه الغزالي بقوله: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر" [248] ويعرفه الآمدي تعريفا قريبا من تعريف الغزالي إذ يقول هو: "حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله بدليل يعضده" [249].

هذه نماذج من التعريفات الأصولية للتأويل، وهي تعريفات متفقة فيما بينها عل أن التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره لوجود قرينة، وبذلك فالتأويل هو محاولة إدراك المعنى الذي يتضمنه النص بشرحه وتفسيره والوقوف على مختلف أبعاده وقرائنه. وحتى تعريفات المتكلمين والفلاسفة لا تبتعد كثيرا عن هذا التعريف الوارد عند الأصوليين فابن رشد مثلا يعرف التأويل بقوله: "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقته أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[250]. ويبدو أن تعريف ابن رشد أيضا لم يبتعد عن تعريفات الأصوليين من حيث هو صرف اللفظ عن ظاهره دونما إخلال باللغة. وحتى عند الصوفية لم يبتعد المعنى كثيرا عن المعنى عند الأصوليين والفلاسفة. فالتأويل عندهم هو الأداة التي بواسطتها يمكن المرور من القشر إلى اللب، وهو يوازي عملية العروج الخيالية بالقلب من عالم الحس إلى عالم الغيب[251].

إن أهم شيء يمكن ملاحظته على هذه التعريفات هو قربها من بعضها البعض وربما الخلاف يتجلى على مستوى اللفظ كما هو الأمر في تعريف المتصوفة، أما ابن تيمية فنجده يعتبر التأويل بهذا المعنى الذي شاع عند المتكلمين والمتصوفة والفقهاء يختلف عن التأويل في لفظ السلف، فذهب إلى أن التأويل عند السلف له معنيان أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه. والثاني نفس المراد بالكلام[252].

وبناء على هذه التعريفات المتعددة يمكن استنتاج الأمور التالية:

1. أن التأويل مفهوم إجرائي، وآلية من آليات القراءة، عرف في تقنيات القراءة وأدوات فهم النص، وما دام كذلك فهو قريب من الإجرائية بعيد عن المذهبية وإن كان قد شاع فيما بعد بأنه فضاء معرفي تعددت المذاهب فيه.
2. التأويل على ارتباط بالمجاز، فما دام التأويل على صلة بالمعنى. بل المعنى هو مدار اشتغال التأويل، ففي هذه الحال يصبح التأويل على صلة كبيرة بالمجاز. ويظهر هذا عند الغزالي حينما قال: "يشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"[253] ويتجلى الأمر - الارتباط بالمجاز - بشكل متميز ما دام التأويل المتحدث عنه، تأويل النص الديني، الذي يتميز بكثرة المجاز، ولهذا قيل: "نجد أن هناك مجازا كثيرا في النص المقدس، ولا يمكن أن نفهمه حرفيا، فلا بد من استدعاء المجاز، لأن النص المقدس كلام الله لنا، أي أن المطلق يتحدث إلى النسبي فلا بد من تطويع اللغة الإنسانية التي هي موجودة في عالم المادة حتى يمكنها أن تعبر عنها"[254].
3. التأويل بمعانيه الاصطلاحية هذه لم يتوفر في المعاجم القديمة ولعل ذلك ما قصده ابن تيمية من التمييز بين التأويل عند السلف وعند غيرهم وأحسب أن الأمر متعلق بتأسيس العلوم الإسلامية وتطورها، ولذا تعزى بلورة مفهوم التأويل اصطلاحا إلى التطور الحاصل في علم التفسير وإلى استفحال السجال الكلامي، حيث احتيج إلى حمل ما لا ينسجم من القرآن مع المذهب الاعتقادي على غير مقتضى الظاهر ليطابق المعنى القرآني اعتقاد المفسر.

أما عند الغربيين فقد تحددت معاني التأويل في مجالين أساسيين:أحدهما الفلسفة والثاني النقد الأدبي[255] وقد اعتبر هيدغر (Martin Heidgger)[256] من أبرز الفلاسفة المحدثين الذين وظفوا التأويل خاصة على المستوى الأنطلوجي، واعتبره المنهج الأقوم لشرح معنى الكائن في كتابه "الوجود والزمان"[257] ويعرفه ليبنتز[258] تعريفا ذي دلالة أنطولوجية أيضا إذ يعتبر التأويل يهدف إلى الارتقاء إلى العلة الأولى وهي الله، وهو تعريف يؤكد لنا وجهة النظر القائلة بأن التأويل نشأ في الأوساط الدينية وفي محاولات فهم الكتاب المقدس تحديدا.

كما يوظف ليبنتز التأويل مرادفا من مرادفات الاستقراء الذي يعني البحث عن علل الأشياء للارتقاء منها إلى العلة الأولى وهي الله، ويعتبر الاستقراء عند الفلاسفة هو التأويل عند اللاهوتيين[259] وما دام الغرض من الطريقتين معرفة بواطن الأشياء فإنهما تردان بمعنى الترادف، ولما كان الهدف هو معرفة بواطن الأشياء فإن عملية التأويل محاولة للفهم، أو مقاربة من أجل استنباط المعنى ولذلك طرحت علاقة التأويل بالفهم والمعنى عل الصعيد اللغوي وقد مر بنا ذلك. ولهذا هناك من عرف التأويل على هذا الأساس على أساس علاقته بالفهم

(Comprehention) وهو تعريف بول ريكور (Paul Recoeur) الذي يعتبر التأويل حالة جزئية من الفهم[260].

ثم مع تطور البحث في هذا المجال، وارتبط التأويل بالإبستيمولوجيا فتغير مفهومه نسبيا مثل ما هو الأمر مع بيير فديدا (Pierre fedida) فأصبح التأويل يعني: "افتراض أن قراءة واحدة لا تجزئ لفهم المعنى الذي يجب أن يكون مضاعفا، وذلك من أجل ترك مثل تلك القراءة الناقصة"[261]. وإذا كانت هذه التعريفات قد تناولت التأويل من زاوية فلسفية فهناك من تناوله من زاوية النقد الأدبي معتبرا إياه أيضا مقاربة لإبراز عناصر الانسجام المكونة للنص، فعرّف بأنه: "فرضية في التنظيم العام والانسجام لكل العناصر المكونة للنص الأدبي" [262]. ثم تطور معنى التأويل عند الغربيين خاصة مع الانتصار النسبي الذي حققته الفلسفة الوضعية في النصف الأول من القرن العشرين، وتأسيس علم النفس مع فرويد[263] وغير ذلك من العوامل التي أرادت إضفاء صبغة العلمية على موضوع التأويل لتجعل منه فضاء معرفيا متميزا.

ونتيجة الترويج لهذه العملية كان تأثر الخطاب العربي المعاصر بها، وهذا ما نلمسه من تعريفات بعض المتعاطين معه، فالدكتور نصر حامد أبو زيد مثلا يعرف التأويل تعريفا يعتبر أحد تجليات الخطاب الغربي الحديث فيقول: "التأويل يمثل الوجه الآخر للنص"[264] وهو تعريف لا يبتعد عن تعريف بول ريكور أو غادامير، والعملية الاستقرائية التي قال بها ليبنتز تتجلى في اشتراط العلوم جميعها نقلية كانت أم عقلية، قديمة أم حديثة، واعتبارها أدوات تأويلية لا بد من استيعابها، وجعل في مقدمتها أدوات التحليل اللغوي[265].

أما عن أهمية التأويل، فبعد الوقوف على معنى التأويل من جهة اللغة والاصطلاح يمكن أن نقف على قيمة التأويل وأهميته، وأحسب أنها إحدى الجزئيات المهمة؛ لأن بعض الأنماط التأويلية آلت إلى العبثية فيما أعتقد. ومعالجة أهمية التأويل يمكن أن ينظر إليها من زاويتين: إحداهما الزاوية الإسلامية؛ لأن الموضوع محل الدراسة هو النص الإسلامي، ومواقف المسلمين في هذا تباينت بين مثبت ومنكر لفائدة التأويل وأهميته. أما الزاوية الثانية فهي الزاوية الغربية؛ لأن معالجة النص الإسلامي تمت في ضوء الرؤية الحداثية العربية المعاصرة، وهي رؤية تأخذ بوجهة النظر الغربية وتوظفها في قراءة النص الإسلامي.

فمن الزاوية الإسلامية كما قلت تباينت آراء العلماء المسلمين ومواقفهم من أهمية التأويل كأداة وآلية من آليات الفهم والقراءة، فأما الذين أنكروا أهميته فبالنظر إلى عدة مبررات منها:

1. عدم بروزه كمسألة شرعية عند السلف - جيل الصحابة تحديدا - ولذلك اعتبر من الأمور التي أدت إلى خراب الدين والدنيا بحسب عبارة الإمام ابن القيم، هذا التأويل الذي لم يرده الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، ولا دل عليه أنه مراده[266]. وعدم ورود مسألة التأويل عند السلف دليل على أنهم أمسكوا عن الخوض فيها، فقد أثر عن أبي بكر رضي الله عنه: "أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله بما لا أعلم"[267].

وما دام النص محل التأويل هو النص القرآني خاصة، فهناك من رأى عدم إقبال السلف على التأويل أخذا بالنص وهو قوله تعالى:)... **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ**((آل عمران: 7) أورد الإمام الرازي في تفسيره أن أحد أوجه القراءة قضت بأن الكلام تم ههنا، وذكر أن هذا قول ابن عباس، وعائشة، ومالك بن أنس والكسائي... وغيرهم[268]. قد يقول قائل ألم يمارس السلف التأويل إطلاقا؟ وإن مارسوه فكيف يؤولون ثم ينكرونه؟ وفي هذا نجد رأيا لابن تيمية موضحا هذا الأمر يعتبر فيه التأويل بمعانيه الاصطلاحية التي مرت بنا إنما ظهرت مع المتكلمين والمتصوفة والفقهاء؛ أي بعد تأسيس العلوم الإسلامية ويعتبر التأويل عند السلف يتمثل في معنيين اثنين: أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه فيوافق بذلك التفسير ويرادفه والثاني هو المراد من الكلام[269].

2. المفاسد المترتبة عليه. وفي هذا نجد ابن رشد يجعل مبحثا خاصا بالتأويل ضمن كتابه "مناهج الأدلة" عنونه بـ: "التأويل مزق الشرع" عدد فيه المفاسد التي ترتبت عن الخوض في تأويل النصوص، فبعد أن تحدث عن عدم جدوى تأويل النصوص قال: "هذه حال الفرق الحادثة في هذه الشريعة مع الشريعة، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير قابل للتأويل الذي تأولته الفرق الأخرى وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع حتى تمزق الشرع كل ممزق"[270].

وفي إطار رفض التأويل بالنظر إلى مفاسده نجد الإمام ابن القيم يرجع افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة أوجبه التأويل، كما يعتبر أنه ما من محنة مر بها الإسلام إلا وكان سببها التأويل، وعن المفاسد التي تركها التأويل يذكر: إراقة دماء بني خزيمة، تأخر الصحابة يوم الحديبية، قتل عثمان، قتل علي، قتل الحسين، قتل الزبير وسعيد بن جبير، فتنة أبي مسلم الخراساني[271]، هذه جملة من الأحداث يراها ابن القيم نتائج للخوض في تأويل النصوص ومخالفة ظاهر التنزيل وإذا كان هؤلاء ينكرون التأويل على هذا النحو، فإن مواقفهم لا تبدو حاسمة؛ فابن رشد مثلا رغم اعتباره التأويل أداة مزقت الشرع نجده يمارس التأويل وختم كتابه مناهج الأدلة بوضع قانون للتأويل ولذا اعتبر

هذا الموقف أحد أوجه الاشتباه في فكر ابن رشد[272].

وفي مقابل هذه النزعة نجد من يثبت أهمية التأويل وضرورته وتجلى هذا عند المعتزلة بشكل متميز؛ فالزمخشري مثلا يعلل تأويل النص القرآني بأنه: "لو نزل محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به"[273] ومعلوم أن الزمخشري معتزلي ينتمي إلى المدرسة العقلية، التي كانت تأخذ بالتأويل كآلية من آليات الفهم، فخالف هذا الاتجاه الاتجاه السابق الذي أراد أن يحصر مهمة المفسر في النقل والإسناد، دونما إهمال للعقل من أجل استنباط المعنى، لأن المعنى معطى سلفا.

وقد رد أبو حيان الأندلسي على هذا الاتجاه بما يوافق رأي الزمخشري قائلا: "وقد جرنا الكلام يوما مع بعض من عاصرنا فكان يزعم أن علم التفسير مضطر إلى النقل في فهم معاني تراكيبه بالإسناد إلى مجاهد وطاووس وعكرمة وأضرابهم، وأن فهم الآيات متوقف على ذلك، والعجب أنه لو يرى أقوال هؤلاء كثيرة الاختلاف متباينة الأوصاف متعارضة ينقض بعضها بعضا، ونظير ما ذكره هذا المعاصر أنه لو تعلم أحدنا مثلا لغة الترك إفرادا وتركيبا حتى صار يتكلم بتلك اللغة ويتصرف فيها نثرا ونظما، ويعرض ما تعلمه عن كلامهم فنجده مطابقا للغتهم قد شارك فيها فصحاءهم ثم جاءه كتاب بلسان الترك فيحجبهم عن تدبره وعن فهم ما تضمنه من المعاني حتى يسأل عن ذلك: "سنقرا" التركي أو "سنجرا" ترى مثل هذا يعد من العقلاء؟ وكان هذا المعاصر يزعم أن كل آية نقل فيها التفسير عن السلف بالسند إلى أن وصل ذلك إلى الصحابة، ومن العرب الفصحاء الذين نزل القرآن بلسانهم... وعلى قول هذا المعاصر يكون ما استخرجه الناس بعد التابعين من علوم التفسير ومعانيه ودقائقه وما احتوى عليه من علم الفصاحة والبيان والإعجاز لا يكون تفسيرا حتى ينقل بالسند إلى مجاهد ونحوه وهذا كلام ساقط"[274].

وهكذا تتجلى ثنائية الموقف عند المسلمين في معالجتهم لأهمية التأويل، الأمر الذي يؤكد لنا أنها مسألة عرفت مبكرا في الثقافة الإسلامية، يرجعها البعض إلى زمن الصحابة رضوان الله عليهم حينما حاولوا تفسير قوله تعالى:)**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**...((آل عمران: 7).

ذكر المفسرون الاختلاف الذي حصل حول هذه الآية وحصروه في وجهين اثنين:

أما الأول فيرى أصحابه أن الكلام تم عند قوله تعالى:)... **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ**...(والواو واو الابتداء فيكون قوله تعالى:)... **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**...(مستأنف على الابتداء، وبهذا يفرد الله عز وجل بمعرفة التأويل. والثاني أن الكلام يتم عند قوله تعالى:)... **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**...(، وعلى هذا الرأي يكون العلم بالتأويل حاصلا عند الراسخين في العلم بعد الله تعالى[275] ولذلك من المعاصرين من يذهب إلى اعتبار أهمية التأويل بالنظر إلى أصالته الإسلامية فالتأويل في الثقافة الإسلامية إجراء جاء بتوجيه من القرآن الكريم لحض العلماء المسلمين على التفكير وعلى السعي إلى تأسيس آداب رصينة لقراءة النص القرآني تعول في أسسها المعرفية على التعمق في العلم حتى بلوغ درجة الرسوخ[276].

ومما يدل على إجرائية التأويل عند المسلمين أن المصطلح "التأويل" من مشمولات عناوين كتبهم؛ كما فعل الزمخشري والبيضاوي وابن قتيبة، كما أنه ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية وحظي باهتمام المتكلمين والأصوليين والبلاغيين، كما أفرد له ابن رشد قواعد خاصة في مناهج الأدلة سماها "قانون التأويل". ونتيجة تردد المسألة بين منكر لها ومثبت حظيت بجهود أخرى متميزة أفرزت وضع ضوابط وشروط للتأويل وهذا ما سنتعرف عليه لاحقا.

أما الزاوية الثانية التي ينظر منها إلى أهمية التأويل فهي الزاوية الغربية، فالثقافة الغربية الحديثة[277] تناولت المسألة خاصة في مجال الفلسفة، والنقد الأدبي، واللسانيات ففي مجال البحث الفلسفي الغربي الحديث نجد مارتن هيدغر قد اهتم بها - التأويلية - في إطار نظرته الوجودية؛ إذ كان يسعى إلى محاولة فهم الوجود في إطار الرؤية الفينومينولوجية التي كانت متبناة عند إدموند هوسيرل[278]، فأراد إقامة هرمينوطيقا الوجود، ومن خلال تحليله للكثير من المفاهيم مثل: الفينومينولوجيا يقلب الكثير من المسائل المتداولة كوظيفة اللغة، فهي عنده ليست أداة تواصل بقدر ما هي تعبير عن المعنوية القائمة بين الأشياء، لتصبح غير مستعملة من طرف الإنسان بل هي تتكلم من خلاله ومن خلالها ينفتح العالم[279].

ومن هنا تبدو أهمية التأويل عند هيدغر في ضرورته؛ لأنه في إبداله وتغييره لوظيفة اللغة تصبح اللغة عنده التجلي الوجودي للعالم. وهي عملية تأويلية مفادها أن اللغة هي مجال الفهم والتفسير، فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم

والتفسير[280]. من الذين أكدوا أهمية العملية التأويلية كذلك بول ريكور الفرنسي وذاك بالنظر إلى:

- طبيعة النص: فهي لا تكمن في رموزه، بل في شيء آخر وراء الرموز(= اللغة) ولذلك يكون التعامل مع الرموز عنده عبارة عن نافذة نطل منها على عالم المعنى ولذلك تتجاوز عملية التأويل الرمز إلى المعنى، وهذا أحد أوجه أهميتها.
- طبيعة الرمز: فهي في نظره طبيعة زائفة، لا يمكن الوثوق بها، وهي وجهة أخرى لطبيعة النص، وعدم الثقة بالرمز الذي يقتضي تأويلا، ومن هنا تتجلى أهمية التأويل أيضا. وقد صار هذا الأمر مسلما به عند بول ريكور فنجده يقول: "أي بنية من الدلالة يدل فيها المعنى الحرفي والأولي والمباشر - بالإضافة إلى ذلك - على معنى ثانوي مجازي غير مباشر لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال المعنى الأول"[281]. وفي هذا ما يدل على ضرورة توظيف التأويل كآلية من آليات القراءة.

من جهة أخرى نجد ميشال فوكو يعالج مسألة أهمية التأويل، بالنظر إلى تاريخ اللغة، وتاريخ التأويلية نفسها، فيرى أن هذا التاريخ يؤكد أن هناك تقنيات للتأويل في فهم النص في القديم - منذ عهد اليونان - ويرجع سبب ذلك إلى عدة أمور منها:

1. الاعتقاد أن اللغة لا تقول بالضبط ما تعنيه، فالمعنى المدرك مباشرة قد يكون معنى ضعيفا يخفي معنى آخر ويغفله.
2. اللغة تولد الاعتقاد بأنها تتجاوز صورتها اللفظية البحتة، وأن هناك أشياء أخرى في العالم تتكلم دون أن تكون لغة[282].

ومن خلال هذه النظرة التي يقيمها فوكو للغة تتجلى ضرورة التأويل عنده أيضا، ومثل هذه النظرة كانت لها تجليات في القراءة الحداثية العربية المعاصرة يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: "والمهم في سياقنا الراهن أن التأويل أداة معرفية، وهي أداة يمكن استخدامها لاستقراء الدلالات في موضوعات متعددة"[283] ومما سبق ندرك أهمية التأويل كآلية من آليات القراءة كانت حاضرة عند المسلمين وعند الغربيين على حد سواء، ومنه يمكن الوقوف على أهم مذاهب التأويل واتجاهاته.

المطلب الثاني: مذاهب التأويل

تعددت نزعات التأويل في الثقافة العالمية، وهي على كثرتها يمكن حصرها في نزعتين اثنتين: إحداهما النزعة الغربية، والثانية النزعة الإسلامية. ففي الثقافة الغربية يعتبر التأويل أحد أهم المفاهيم المتداولة منذ القديم، وأحد مجالات البحث أيضا؛ فقد كان اللفظ متداولا عند اليونان كما سبق بيان ذلك، إذ كانوا يستعملون مصطلح (Hermenucin) الذي اشتق منه مصطلح (Hermeneutique) وهو اللفظ السائد في الخطاب الحداثي حاليا[284]. وعن وجود المصطلح وتداوله عند اليونان يذكر فوكو أن هذا ما كان يصطلح عليه عند اليونان (Allegoria) والـ ([285]Hyponia).

من هنا فالمصطلح قديم في الثقافة الغربية، ومجال توظيفه هو ذات المجال الحديث - دراسة النصوص - لكن الفرق يكمن في الكيفية والآليات، وهذا يعود إلى تطور البحث اللغوي خاصة. أما التأويلية الحديثة (الهرمينوطيقا) فيشير ميشال فوكو إلى أنها تعود إلى القرن السادس عشر[286]، وقد ارتبط المصطلح بالنص المقدس بشكل خاص، وهذا ما يشير إليه كل من اهتم بالهرمينوطيقا كفلسفة حداثية، فهناك من يرى أن التأويل ليس نتاج النظريات الأدبية في القرن العشرين، بل إن المعارك التي كانت حول إظهار خصائص هذا النشاط تعود إلى تاريخ طويل في الفكر الغربي، تلك المعارك نتجت عن المهمة العظيمة لتأسيس كلمة الله[287]. وذلك في إطار محاولة الإجابة على سؤال ملح هو كيف نفهم الإنجيل؟ من خلال لغته الخاصة أم من خلال توسط الكنيسة؟ وكانت الدعوة إلى الحرية في قراءة الإنجيل، وبدأ يتسع القول بتعدد المعاني في الكتاب المقدس[288]. وارتباط التأويل بالنص المقدس كان أيضا مذهب أحد أبرز المهتمين بالهرمينوطيقا الحديثة وهو بيير فديدا (PierreFidida) الذي يرى أن مصطلح الهرمينوطيقا في أصله منضو تحت لواء المعرفة لمعنى مخبو تحت معنى ظاهر تتخذه كلمة الله[289].

فالتأويلية إذا مصطلح قديم في الثقافة الغربية وليس بحديث، والدلالة الحديثة كانت على ارتباط بالنص المقدس، وربط التأويل بالكتب المقدسة وارد في كتب المسلمين أيضا، فالإمام الألوسي حينما ميّز بين التفسير والتأويل ذكر أن التفسير يتعلق بالألفاظ والتأويل يتعلق بالمعاني وتوظيفه في الكتب الإلهية خاصة[290] وصار هذا مسعى الخطاب الحداثي العربي المعاصر في تعامله مع النص الديني الإسلامي في إطار ما يعرف بالظاهرة الدينية، وعلم تحليل الخطاب، وإذا كانت التأويلية الحديثة عند الغربيين تعود إلى القرن السادس عشر، وكانت تحاول فهم نص الإنجيل فإنها تطورت إلى أن غدت شكلا من أشكال فلسفة الحداثة.

وعلى كل فالتأويلية في الثقافة الغربية مذاهب ولم تبق مذهبا واحدا وذلك بالنظر إلى مراحل تطورها، أو بالنظر إلى الآليات التي وظفتها هذه التأويلية. لقد بدأت التأويلية كما سلف الذكر مرتبطة بالكتاب المقدس والدعوة إلى الحرية في قراءة الإنجيل خاصة مع مارتن لوثر ([291]Martin Luther الذي قيل عنه: "لقد كان لوثر هو الأول الذي انخرط في طريق مذهب تعدد المعاني في الكتاب المقدس، وهذا

يعني أن كل اختلاف في التأويل هو معطى سلفا وموجود في النص وقال بهرمينوطيقا متعددة الطرق في التأويل تفيد في فهم تاريخ التأويلات بصفتها تداولا لآفاق الماضي والحاضر"[292].

إن ما نادى به مارتن لوثر في هذا المقام هو التأسيس لنظرية حداثية في قراءة النصوص عموما والنص المقدس خصوصا، وهي نظرية الاستقلال الدلالي للنصوص وهي التي صارت تعرف بالعدمية أو نظرية إعلان موت الكاتب. وإذا كان لوثر قد ربط التأويلية بالنص المقدس، فإن مارتن هيدغر اهتم بها في إطار فلسفته الوجودية التي كانت يهدف من خلالها إلى فهم الوجود في إطار نظرة فينومينولوجية فكان يعتبر الهرمينوطيقا هي الظاهراتية بكل أبعادها، وقد أقام هيدغر نظرته هذه بقلب بعض المسائل السائدة مثل وظيفة اللغة ومثل حقيقة الفهم.

فوظيفة اللغة عنده ليست التواصل كما هو شائع بل هي تعبير عن المعنوية القائمة بين الأشياء لتصبح غير مستعملة من طرف الإنسان، بل هي التي تتكلم من خلاله ومن خلالها ينفتح العالم، أما حقيقة الفهم فهو ليس شيئا يمكن تحصيله وامتلاكه بل هو شكل من أشكال الوجود في العالم[293]، وهذا يعني أن اللغة صارت توظف الإنسان وليس هو الذي يوظفها، كما أن الفهم ليس مبناه الوعي الإنساني بل هو التجلي الوجودي للعالم من حيث أن اللغة مجاله.

ثم جاء غادامير الذي أسس تأويليته على أساس تفسير عملية الفهم الذي تتجلى مهمته في السعي لكشف الغامض من خلال الواضح، واستخراج ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل، وهذه عملية أساسية يمكن الوصول إليها من خلال محاورة القارئ للنص، لذلك يرى غادامير أننا في عملية الفهم يجب أن ينصب اهتمامنا بما يحدث دون مراعاة النية والمقصد هذا من جهة، ومن جهة ثانية فغادامير حينما يدعو إلى هذا النوع من القراءة فإنه يعتبر القارئ غير قادر على تجاوز أفقه الراهن بل ينطلق من هذا الأفق لينتهي في قراءته إلى نتائج يعتبر أفق القارئ أحد مقوماتها ومن جهة ثالثة يدعو غادامير إلى تجاوز المنهج في عملية القراءة؛ لأن المناهج في نظره تتضمن نتائجها[294]. وقدأدت أفكار غادامير هذه إلى تأسيس نظرية الاستقلال الدلالي التي عملت على تحطيم أطر المعنى الموضوعي، وتأسست النظرة العدمية ضمن فلسفة التأويل الحديثة وتطلق العدمية على أن: "اللغة المكتوبة كلها تظل مستقلة عن العالم الذاتي لأفكار الكاتب ومشاعره"[295].

وبذلك تلغى حقيقة النص وتعطى الأهمية للقراءة لا للتأليف، وللقارئ لا للكاتب وهنا تبرز أهمية التأويل، يقول غادامير: "القراءة وتفسير المكتوب هي (كذا) جد بعيدة ومنفصلة عن المؤلف وحالته الذهنية وعن نواياه ومقاصده وميوله غير المعلنة إلى درجة أن فهم النص يتخذ طابع إنتاج مستقل أكثر شبها بفن الخطيب من سلوك السامع"[296]. وقد حققت هذه النظرية نقلة في الفكر التأويلي في الثقافة الغربية وأصبح المستفيد الأول هو المتلقي لعدة مبررات منها:

1. لأن الاهتمام تحول من النص إلى القارئ.
2. لأن الاهتمام انتقل من المعنى التاريخي إلى المعنى الذاتي.
3. تم تحطيم المرجع الذي يحتكم إليه في عملية التأويل وأقيمت بدله مرجعيات أخرى كثيرة كثرة المؤلفين.

وهذا ما اصطلح عليه بالعدمية. يقول تودروف (Todrov): "إن العدمية تجيء بالطبع من انهيار العقائد المشتركة لكل المجتمع وهو لم يكن في يوم من الأيام كونيا لأننا نعلم أن هناك مجتمعات مسيحية وإسلامية وبوذية... أما الشيء الذي حصل بمجيء ديكارت والثورة الصناعية والتغيير الحديث للعالم فهو النزعة الفردية (L'individialisme) قد راحت الجماعات الكبيرة تتفكك لكي يحل محلها الأفراد، وراح كل فرد يختار لنفسه ما هو صالح وما هو غير صالح ويقول هذه إحداثياتي ومرجعياتي... وهذا ما يؤدي إلى العدمية"[297].

من هنا تبدو تأويلية غادامير على أنها امتداد لتأويلية هيدغر، إذ أنها ذات بعد وجودي أيضا؛ لأن عملية الفهم عند غادامير كانت مسألة وجودية. أما دعوته إلى الاستقلال الدلالي وتحطيم المقصدية فقد تكون مهمة في قراءة النص حينما يتعذر إدراك مقصدية الكاتب، فيصبح الإجراء التأويلي إجراء مهما في فهم النص، ويكون هذا بصفة خاصة في فهم النصوص القديمة؛ لأن النص كلما كان قديما كلما بعد فهمه. وقد كانت هذه النزعة إحدى النزعات الشهيرة في فلسفة التأويل الحديثة وليست النزعة الوحيدة، فهناك شليرماخير (shlermacher)[298] الذي دافع عن الموقف الكلاسيكي وأراد أن يجعل من التأويلية علما قائما بذاته يعمل على تأسيس عملية الفهم ثم عملية التفسير، وما دام النص كلما تقدم في الزمن كلما صار بعيدا عن الفهم، يرى شليرماخير قيام علم يعين على تأسيس الفهم الصحيح، هذه القواعد يراعى فيها جانبا النص: الجانب اللغوي والجانب النفسي. وبهذا يصبح النص وسيطا لغويا ويصبح القارئ يتوفر على موهبتين:

- الموهبة اللغوية.
- القدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية.

ويفهم من هذا أن شليرماخير يرى أن للنص جانبين جانب موضوعي ويتمثل في اللغة وهو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب نفسي يشير إلى قصد المؤلف. وهذا ما يدل على أن هذا الأخير كان ضد نظرية الاستقلال الدلالي التي قال بها غادامير، والذي ينكر ذاتية المؤلف ويقول بتوظيف الأفق الثقافي الراهن للقارئ، ويعتبر ابتعاد المفسر عن ذاته وعن راهنه أحد شروط فهم النص فهما موضوعيا تاريخيا[299] وقد سار في هذا المنحى ويلهلم ديلتاي فقد كان ضد القول بموت الكاتب وذلك ما يتجلى من عدم ارتضاه لتطبيق المناهج الطبيعية على العلوم الإنسانية لعدة مبررات أهمها اختلاف مادة الدراسة ومن خلال اعتبار أساسين للإنسانيات هما:

- الأساس المعرفي: ويتحدد في كون كل معرفة قائمة على تجربة - عملية الإدراك الحسي - وهي أساس المعرفة.
- الأساس السيكولوجي: ويتحدد في الشبه الموجود بين البشر فعلى أساسه يتحدد اكتشاف الأنا من خلال الأنت[300].

وكان هذا أيضا اتجاه أمبيرتو إيكو[301] الذي كان يقول: "على القارئ أن يسائل النص لا أن يسأل نزواته في جدلية بين الإخلاص والحرية"[302]، ثم أخذ التأويل منحى آخر في الثقافة الغربية في القرن التاسع عشر مع فرويد وكارل ماركس[303] ونيتشة[304]، ولذلك يرى ميشال فوكو أن هذا القرن مع هؤلاء الثلاثة طرح إمكانية أخرى للتأويل[305]. فنيتشة كان ناقدا للأعماق الفكرية، وأعماق الشعور. هذه الأعماق التي يراها بحثا باطنيا خالصا وعلى المؤول أن يكون منقبا جيدا في الدواخل سابرا للأعماق. وإذا كان العمق مفهوما أساسيا عند نيتشة نجد السطح عند كارل كاركس يحتل نفس المكانة؛ لأنه يرى أن كل ما يوجد من عمق في مفهوم البرجوازية عن النقود ورأس المال والقيمة ليس في الحقيقة إلا سطحيات. كما نجد فرويد يجعل مكانا للتأويل فيما يتعلق بالتدرج المكاني للاشعور، وبما يتعلق بالقواعد التي صاغها ليفحص كل ما يقال خلال سلسلة الكلام[306] ومن هنا نجد توزع التأويل على أكثر من فضاء معرفي: في علم النفس، والدين، والاقتصاد وغير ذلك، الأمر الذي استدعى تقنيات جديدة ومفاهيم جديدة كمصطلح الحفر الفكري الذي صار شائعا في كتابات ميشال فوكو خاصة.

وفي هذه المرحلة التأويلية صارت تقنيات التأويل آليات فلسفية، صارت تقنيات "علاج"، علاج الفرد عند فرويد وعلاج الإنسانية عند نيتشة، ولذلك من الأوروبيين من قال: "حلت الصحة في أيامنا هذه محل الخلاص" في إشارة منه إلى أن الخلاص خلال القرن السادس عشر كان يعني التأويل[307] والذي يبدو من هذا أن التأويل أبدل بشيء آخر في علم النفس والاقتصاد والدين وحل محله العلاج، والفرق جلي بين الكلمتين وأبعاد كل منهما؛ فهذه معناها فلسفي فوقي وتلك معناها طبي مادي وكأننا في هذا القرن نجد عزوفا عن التأويل لا دخولا فيه، أو أن التأويل صار مهمة لانهاية لها كما قال فوكو[308].

أما في الوقت المعاصر فإن التأويل الغربي خير من مثله بيتي (Betti) الإيطالي وبول ريكور الفرنسي وهيرش الأمريكي، وتجمعهم الإرادة على جعل الهرمينوطيقا علما لتفسير النصوص يقوم على منهج موضوعي يتجاوز ذاتية غادامير، وبذلك تحولت الهرمينوطيقا إلى نظرية تفسير كما قال نصر حامد أبو زيد[309].

أما بول ركور فقد اشتغل بتفسير الرموز معتمدا مسلكين أساسيين في ذلك: أما الأول فهو تعامله مع الرمز باعتباره نافذة يطل منها على عالم المعنى، والثاني هو تعامله مع الرمز باعتباره شيء زائف لا يمكن الوثوق به. والتعامل مع النص على هذين المستويين يؤكد تعدد المعنى، وهو مبرر الممارسة التأويلية طبعا؛ فهناك المعنى الظاهر (= الذي يحمله الرمز)، وهناك المعنى الباطن الذي يتوصل إليه من خلال دراسة الرمز وتفكيكه، ولهذا فعملية التفسير عند بول ريكور تعتمد هذين البعدين وقد لخصها نصر حامد أبو زيد في كونها تقوم على: "حل شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر، وفي كشف مستويات المعنى المتضمنة في المعنى الحرفي"[310]. أما هيرش فقد كان يركز على التمييز بين المعنى الذي أراده المؤلف (= القصد) والمعنى الكامن في النص، والمهم هو المعنى كما يعبر عنه النص. وهذه العملية تتوقف على وضع مختلف الاحتمالات، وهي مهمة الهرمينوطيقا. وقد وافق في ذلك بيتي لكنه أضاف أن الفللوجيا هي المنهج الأمثل لتفسير النصوص، وما يميز التأويلية مع هؤلاء هو اعتبار العلاقة بين النص وكاتبه خلاف ما ذهب إليه غادامير[311].

أما التأويل عند المسلمين فهو على مستوى المصطلح أصيل في اللغة العربية، وقد مر بيان ذلك في تحديد الدلالة اللغوية لكلمة "تأويل" لكنه كمجال معرفي ارتبط بالعلوم الإسلامية، ولذلك نجد معالجة موضوع التأويل عند المسلمين كانت على مستوى علوم القرآن، أصول الفقه، علم الكلام، التصوف، وقد كان لتباين موضوع هذه العلوم الإسلامية آثارها في كيفية معالجة مسألة التأويل.

فاختلف في حكمه، وفي مجال توظيفه، وغير ذلك. لكن الأمر عند المسلمين خلاف ما هو عليه عند الغربيين خاصة فيما يتعلق بالمقصدية، ولذلك بعض الذين نهوا عن التأويل كان ذلك النهي خوفا من الوقوع فيما يخالف القصد خاصة لما يتعلق الأمر بنصوص الوحي، وقد أشار إلى هذا ابن القيم في نونيته حينما قال:

هب أنه لم يقصد الموضوع

لكن قد يكون القصد معنى ثان

لكن تطور البحث عند المسلمين أدى إلى الاهتمام بموضوع التأويل بشكل متميز وصار يشكل مباحث ضمن كتبهم، بل عنونت بعض كتبهم به، كما فعل ابن قتيبة في كتابيه: تأويل مشكل القرآن وتأويل مختلف الحديث. أما اهتمام المسلمين بالتأويل كآلية قرائية ففي البداية انحسر، ولم يكن شائع التوظيف وقد برر عزوف السلف عن تأويل المتشابهات؛ لأنها غير راجعة إلى التشريع وقد أثر عن أبي بكر رضي الله عنه: "أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله بما لا أعلم"[312].

ولما تأسست العلوم الإسلامية أخذ التأويل أبعادا أخرى، حسب المجال المعرفي الذي يشتغل فيه المؤول، ويمكن الإشارة في هذا المقام إلى مجال العقائد وقد تفرع فيه التأويل إلى تأويل كلامي وتأويل صوفي، والمجال الثاني هو مجال أصول الفقه الذي صار التأويل من أهم مضامينه، وعلى المستويين معا كان المسلمون يعتبرون التأويل آلية من آليات التعامل مع النص الشريف[313]. ففي باب العقائد يمكن إثبات ثلاثة مواقف أساسية: الموقف الأول وهو الذي غالى أصحابه في التأويل ومثله المعتزلة، والموقف الثاني وهو الذي أحجم أصحابه عن التأويل وقالوا بعدم جوازه وهذا موقف السلف كما أشرت إلى ذلك، ثم كان موقف ابن تيمية وابن القيم فيما بعد وكان من أقوال أصحاب هذا القول: أمروها ما جاءت؛ أي النصوص[314] وكان هذا أيضا رأي ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة معللا الاستغناء عن التأويل لكونه لا تتصور له نهاية، فكل قارئ للنص يمكن أن يؤوله ثم يأتي آخر ويرفض تأويل الأول ويضع تأويلا ثان... وهكذا[315].

أما الموقف الثالث ففيه تمييز بين التأويل المقبول والتأويل المرفوض، وقد أشار إلى هذا الغزالي حينما ميز بين تأويل العامي وتأويل العالم، وقد ذهب إلى تحريم تأويل العامي وتأويل العالم مع العامي، أما الموضع الثالث وهو تأويل العارف مع نفسه وهذا فيه تفصيل أيضا: إن كان قطعيا فعليه الاعتقاد به، وإن كان محل شك فليجتنبه، وإن كان مظنونا فيجعل للظن متعلقين: أحدهما أن المعنى الذي انقدح عنده أهو جائز في حق الله تعالى أم هو محال؟ والثاني أن يعلم قطعا جوازه لكنه تردد في أنه هو مراده أم لا؟[316]. ثم يحدد الغزالي ما يحصل به القطع بصحة التأويل وجعله في أمرين اثنين: الأول أن يكون المعنى مقطوعا ثبوته لله تعالى كفوقية المرتبة، والثاني أن لا يكون اللفظ محتملا إلا لأمرين وقد بطل أحدهما وتعين الثاني[317] وهذه المواقف الثلاثة هي التي أشار إليها الإمام الشوكاني في ذكره للتأويل في باب الأصول والعقائد[318].

أما التأويل عند المتصوفة فله دلالة أخرى، وله توظيفات غير توظيفات المتكلمين الذين اشتهر عندهم التأويل خاصة في آيات الصفات، فالمتصوفة ربطوه بحال المؤول وصلاحه ورتبته المعرفية، لذلك كان الصوفية يعتبرون الصوفي له: "بكمال الزهد في الدنيا وتجريد القلب عما سوى الله تعالى مطلع من كل آية، وله بكل مرة في التلاوة مطلع جديد وفهم عتيد وله بكل فهم عمل جديد"[319].

وإذا كان العمل الجديد وهو الجانب السلوكي التطبيقي هدفا مطلوبا لذاته؛ لأنه تعلق به الأمر الإلهي، فمما هو أهم في نظر الصوفي الارتقاء في معارج الكمال حتى يصل إلى الشهود؛ لأنه عند كل آية: "يطلع على شهود المتكلم بها لأنها مستودع وصف من أوصافه ونعت من نعوته فتتجدد له التجليات بتلاوة الآيات وسماعها"[320].

ويبدو من هنا أيضا أن التأويل عند الصوفية كانت غايته الوصول إلى المتكلم الأول وهو الله عز وجل، وبالتالي مراعاة المقصدية متحقق، وهذا خلاف التأويل الحداثي المعاصر.

وقد أخذ التأويل بعدا آخر عند المسلمين في مجال التشريع تجلى خاصة عند علماء أصول الفقه؛ فقد تناولوه بالبحث من جوانب مختلفة: من جهة مفهومه، ووظيفته وشروطه وما يقبل منه وما لا يقبل؛ فقد نظر الأصوليون إلى التأويل على أنه أحد طرق التفسير التي لا غنى عنها وأنه يتعذر الوقوف عند ظواهر النصوص خلافا لما يقول به الظاهرية؛ لأن الوقوف عند الظاهر يؤدي إلى جمود الشريعة وحصر مرجعيتها في التاريخ، وذلك يخالف طبيعة الرسالة الإسلامية التي جاءت رحمة للعالمين[321]. ولذا يعتبر التأويل عند الأصوليين من صميم الاجتهاد بالرأي المستند إلى المناهج الأصولية، وهو اجتهاد في نطاق النص باعتباره جهدا عقليا يهدف إلى فهم المراد من النص، لا على ضوء ما يوحى به منطق اللغة في معناه الظاهر، بل على أساس مايرشد إليه الدليل[322].

وقد وظف التأويل عند الأصوليين في مجال استنباط الأحكام الشرعية. ومما سبق يتضح أن عملية التأويل عند الأصوليين ليست عملية بسيطة بل تقوم على الدليل، ولذلك ذهب علماء الأصول إلى أن التأويل قد يكون فاسدا باطلا لا يعتد به إذا لم تراع فيه صحة الدليل الذي قام عليه، يقول الإمام الجويني: "يعتبر المؤول بما يعضد التأويل به، فإن كان ظهور المؤول زائدا على ظهور ما عضد التأويل به فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد التأويل به سائغ معمول به تساويا وقع ذلك في رتبة التعارض"[323]. وموقف الجويني هذا يدل على ضرورة

الوقوف عند ما يقوله النص، لا على ما يفهمه المتلقي. كما أن عملية التأويل تقتضي ضوابط وشروط سنقف عليها في المطلب اللاحق، وهي الشروط التي أراها مهدرة في التأويلية الحديثة التي وظفها الخطاب الحداثي العربي المعاصر في قراءته للنص الديني الإسلامي.

المطلب الثالث: شروط التأويل

لقد كان القصد من الأخذ بالتأويل التوفيق بين النقل والعقل، وهو مبحث من المباحث الإبداعية عند فلاسفة الإسلام، كما أن التأويل عند الأصوليين كان يهدف إلى معرفة الحكم الشرعي، وحتى لا تبقى العملية التأويلية مطلقة قيدها علماء الإسلام بشروط وضوابط سواء عند علماء العقيدة أو عند علماء أصول الفقه؛ باعتبار هذين العلمين هما اللذان احتضنا التأويل كمبحث من المباحث الأصولية والكلامية، ولخطورة مسائل العقيدة نهى علماء السلف عن التأويل وقد مر بيان ذلك لكن لما تطور البحث في مسائل العقيدة وكثرت الشبهات وتطورت العلوم الإسلامية عموما وضع علماء العقيدة ضوابط هي شروط لا بد من توفرها في المؤول.

فمثلا ابن رشد بعد إنكاره تأويلات المتكلمين خاصة الأشاعرة نجده يختم كلامه بوضع قانون للتأويل، والذي كان على أساس أصناف المعاني الموجودة في الشرع والتي قسمها إلى قسمين: أولا أن يكون المعنى المصرح به في الشرع هو بعينه المعنى الموجود بنفسه؛ أي الظاهر وهذا لا تأويل فيه، وثانيا أن لا يكون المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود بنفسه وإنما على بدله على جهة التمثيل وهو المجاز الذي يحتمل التأويل وهو عل أربعة أصناف:

أ - لا يعلم الممثول إلا بمقاييس بعيدة مركبة تحتاج إلى زمن طويل وصناعة دقيقة لا تستطيعها إلا الفطر الفائقة، فشتان ما بين المثل والممثول وكلاهما بعيد عن الأفهام وهو خاص بالراسخين في العلم.

ب - أن يكون المثل والممثول قريبين للأفهام وهو المصرح فيه التأويل.

ج - أن يكون المثال بعيدا والممثول قريبا، والغاية منه تحريك النفوس.

د - أن يكون المثال قريبا والممثول بعيدا مثل تأويل الصوفية.

فمن هذه الأنواع الخمسة يرى ابن رشد أن النوع الأول خاطئ بلا شك، وأما النوع الثاني فهو خاص بالراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغيرهم. وأما الثالث ففي تأويله نظر؛ لأنه يعلم بعلم بعيد فهو خاص بالعلماء، وهكذا نجد ابن رشد يميز بين النص القابل للتأويل والنص غير القابل للتأويل، كما نجده يشير إلى شروط خاصة بالمؤول كالرسوخ في العلم[324].

من جهة أخرى ذهب الإمام ابن القيم إلى حصر شروط التأويل في أربعة شروط أساسية تضمنتها قصيدته النونية وإن كان يبدو منها أنها شروط لا قبل للمؤول بها. وردت في قوله:

عليكم في ذا وظائف أربع
والله ليس لكم بهن يدان
منها دليل صارف للفظ عن
موضوعه الأصلي بالبرهان
ثم يقول: فإذا استقام لكم دليل الصرف يا
هيهات طولبتم بأمر ثان
وهو احتمال اللفظ للمعنى الذي
قلتم هو المقصود بالتبيان
ثم يقول: إذا قلتم إن المراد كذا فما
ذا دلكم أتخرص الكهان
ثم يقول: وهو الجواب عن المعارض إذ
به الدعوى تتم سليمة الأركان

ويمكن تلخيص هذه الشروط فيما يلي:

1. توفر الدليل الصارف للفظ عن معناه الأصلي.
2. احتمال اللفظ للمعنى الذي قيل به.
3. قيام الدليل على أن المراد أحد المحتملات.
4. الجواب عن المعارض لهم وهو أدلة الإثبات[325].

وهذا نموذج إسلامي آخر في مسألة التأويل، وهو نموذج نجده يحرص على المعنى لا على الفهم، ويعتبر النص وليس التلقي. وعموما شروط التأويل عند المتكلمين المسلمين كانت على هذا النحو، وقد مر بنا نموذج الغزالي وعرفنا كيفية التأويل عنده، والأمر نفسه بالنسبة

لعلماء أصول الفقه، فقد وضعوا شروطا للتأويل قريبة من هذه تناولها القدامى فقد أشار إليها العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام والغزالي في المستصفى، والجويني في البرهان، وأخذت طابعا خاصا مع الإمام الشاطبي بعد تأسيس علم القاصد، وقد لخص الشروط التي وضعها هؤلاء الدكتور فتحي الدريني في خمسة شروط أساسية:

1. أن يكون اللفظ مما يقبل التأويل أصلا، وداخلا في مجاله.
2. أن يقوم التأويل - بما هو خلاف الأصل- على دليل صحيح قوي يؤيده.
3. أن يكون اللفظ محتملا للمعنى الذي آل إليه لغة بطريق المنطوق أو المفهوم أو المجاز، أو أن يكون اللفظ محتملا له على أساس من عرف الاستعمال أو عادة الشرع.
4. أن لا يتعارض التأويل مع نصوص قطعية الدلالة في التشريع؛ لأن النصوص القاطعة جزء من النظام الشرعي العام، بينما التأويل طريق اجتهادي ظني والظني لا يرقى إلى معارضة القطعي.
5. أن يكون المعنى الذي يؤول إليه النص أرجح من معناه الظاهر الذي صرف عنه وذلك بدليل مرجح[326].

إن هذه الشروط التي وضعها علماء أصول الفقه، وهي متفقة مع ذات الشروط التي نجدها عند المتكلمين تحدد لنا وظيفة التأويل وتبين محدوديته، وتجعل منه عملية إجرائية، وآلية قرائية مثمرة بعيدة عن اللاانضباط الذي وقعت فيه التأويلية الحداثية. فعلماء الإسلام بوضعهم لهذه الشروط أعطوا حق النص، وحق صاحبه، وحق قارئه جميعا وهذا خلاف التأويلية الغربية. وهذه الشروط المذكورة تكاد تكون واحدة وقد أشار الدكتور الدريني إلى سر هذا الاتفاق بين علماء الإسلام في وضع هذه الشروط حينما قال: "شروط التأويل مشتقة من وحدة التشريع في مقرراته الكبرى، ومقاصده الأساسية، وقواعده العامة، وأفكاره المفسرة والمحكمة، التي ترسي قواعد النظام العام في التشريع الإسلامي"[327]. وهذه الشروط وضعها علماء الإسلام كما سبقت الإشارة بالنظر إلى النص في أبعاده المختلفة في مصدره وفي قراءته؛ فبالنظر إلى مصدره اعتبروا التأويل أداة تتعلق بمعرفة إرادة الشارع، وبالنظر إلى قارئه اعتبروه اجتهادا بالرأي ولهذا يقول الدريني: "إن التأويل يتعلق بإرادة الشارع من النص، لا بالنص ذاته أو ظاهره المتبادر، فهو منهج من مناهج الاجتهاد بالرأي يحدد المعنى المراد بالدليل" [328].

مما سبق ومن خلال بيان معنى التأويل وأهميته وشروطه ومذاهبه خاصة التأويل عند الغربيين، يتبين لنا أن الخطاب الحداثي العربي المعاصر لم يمارس التأويل كما هو في الثقافة الإسلامية، بل كانت التأويلية عند الحداثيين العرب امتدادا للتأويلية الغربية وهذا ما جعل دراساتهم تفضي إلى نتائج كرست القول بتاريخية النص الديني الإسلامي مثل القول بالاستقلال الدلالي الذي مرت الإشارة إليه مع غادامير والذي وظفه الحداثيون العرب، انتهوا من خلاله إلى إبطال أحكام شرعية معلومة من الدين بالضرورة[329] ومنهم من أخذ بمبدأ التعويم؛ تعويم النص في سياقه الاجتماعي والثقافي والتاريخي أخذا في ذلك بفكرة جاك دريدا (Jacque Derrida)[330] وقد تجلى هذا مع نصر حامد أبو زيد في دراسته للنص في الثقافة تشكيلا وتشكلا[331].

وبالنظر إلى هذا التأثر بالتأويلية الغربية التي كانت أحد عوامل تأسيس تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، بالنظر إلى ذلك فإن التأويلية لها هذا الدور من خلال التحلل من ضابطين مهمين هما:

- السياق وهو أحد المفاهيم التداولية الراسخة، وهو أمر محل اهتمام الخطاب الحداثي ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى أنه ما يعاب على الخطاب الديني ظاهرة إهدار السياق، ورغم محاولة الخطاب الحداثي الاعتناء بالسياق إلا أنه وقع في إهداره وذلك بالنظر إلى أبعاد السياق المختلفة مثل:

ا - **المقام:** وهو أحد معايير الحكم، وقد كانت أسباب النزول تشكل مقام النص القرآني، ولذلك كانت لها أهمية خاصة في مجال تفسير النص، وقد تعامل معه علماء التفسير على أنه مؤشر على المعنى لا على أنه مصدر المعنى، وبناء على ذلك تم تأسيس القاعدة القائلة: "العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب" وأصبحت أسباب النزول يحتكم إليها في حال الخلاف في التأويل.

ب - **النص:** النص الديني ينبغي أن ينظر إليه ككل وليس كأجزاء لا علاقة لبعضها بالبعض الآخر؛ لأن المعنى في النص خاضع لعملية التركيب وقد مر بنا قول ابن كثير في بيانه علاقة نصوص القرآن ببعضها البعض، وبعلاقتها بنصوص السنة.

ج - **الثقافة:** المقام الثقافي تتجلى وظيفته في كونه مرجعية للمتلقي، ولذلك فتأويل النصوص لا يمكن إلا بجعلها تتسق مع سياق ثقافي محدد.

وحينما نتأمل التأويلية الغربية التي في ضوئها يسعى الخطاب الحداثي إلى فهم النص الديني الإسلامي: نجد المفاهيم التداولية الموظفة في التأويلية الغربية مثل: الاستقلال الدلالي، موت الكاتب، إنصهار الآفاق، الوساطة التأويلية... وهي مفاهيم يرفضها العقل المسلم؛ لأن ذلك مخالف لتقاليد اللغة العربية التي تمثل مرجعية التفسير عند المسلمين، ولذلك لا يمكن الانطلاق من هذه المفاهيم ولا الأخذ بها لبناء تأويل معاصر للقرآن الكريم؛ لأنها غريبة عن السياق الثقافي الإسلامي، وتوظيفها هو الذي أفضى إلى القول بتاريخية النص الديني.

- والأمر الثاني هو المقصدية وتعني ضرورة تماشي عملية التأويل واتجاهها إلى المعنى الذي قصده المؤلف باعتبار النص كلاما منجزا

من طرف مؤلفه الغاية منه إحداث تأثير في المتلقي، ويترتب على هذا مقاصد المؤلف كعوامل حاسمة في العملية التأويلية، ومن جهة أخرى فالتأويل يتجه إلى المعنى الذي هو في حقيقته إنتاج فعل كلامي (= خطاب) لا يمكن أن ينفصل عن مقصد المتكلم. ومن جهة ثالثة طبيعة التأويل والغاية منه التي هي سعي لاكتشاف مقصد المتكلم الذي على أساسه يقبل التأويل أو يرفضه، وقد تضمن التراث الإسلامي هذه النزعة المقصدية على النحو الذي أشار إليه ابن القيم في إعلام الموقعين، وتجلت في شكل إبداعي متميز مع الإمام الشاطبي في نظرية المقاصد خاصة في تعامل الأصوليين مع النص الديني معتبرين العلم باللغة غير كاف لبلوغ القصد؛ لأن المقاصد عبارة عن معان لها تعلق بالذهن لا بالوضع اللغوي[332].

والخطاب الحداثي تعامل مع النص الديني كنص لم يراع هذا الضابط الذي يقيد سلطة المؤول ويجعله يتجرد من إيديولوجيته، وهذا الذي لم يتحقق ولذلك ساهم التأويل الحداثي في محاولة فهم النص الإسلامي في تأسيس تاريخيته.

المبحث الثاني
تحليل مستويات النص
المطلب الأول: من حيث البحث عن آليات تشكله وتثبيته

مر بنا الحديث عن أقسام النص الديني ووقفنا على ثلاثة أقسام: النص القرآني، والنص النبوي، والنص التراثي. ومما لا شك فيه أن الفرق متحقق بين هذه النصوص ومن مستويات مختلفة، ومنها هذا المستوى الذي نحن بصدد الحديث عنه - تشكل النص وتثبيته - فهو يتعلق بالنص القرآني أساسا ثم بالنص النبوي، أما النص الثالث فلم يتعلق به البحث على هذا المستوى.

أقول النص القرآني أساسا لمكانته ولقدسيته عند المسلمين، هذه المكانة التي هي سر احتكام المسلمين إليه كمرجعية عمل وإبقائهم على سلطته، ولذلك اتجه الخطاب الحداثي إلى النص القرآني خاصة لبيان إيديولوجية توظيفه، لا حقيقة توظيفه على حد زعم هذا الخطاب، وفي هذا نجد محمد أركون لما يطرح مشروع إعادة قراءة القرآن يصرح بأنه يهدف إلى فرض قراءة تاريخية للنص القرآني، قراءة تمتنع منذ الآن فصاعدا عن أية عملية إسقاط إيديولوجية على هذا النص[333].

هذه القراءة في نظر أركون ينبغي أن تعتمد على المعارف الحديثة مثل اللسانيات خاصة اللسانيات التزامنية (L'inguistique Synchronique)[334]. والمناهج الحديثة مثل منهج البحث التاريخي. ومن هنا بدأ البحث في النص القرآني من جهة تشكله وتثبيته، من خلال تناول عدة مباحث بعضها عقدي بحت مثل: حقيقة الكلام الإلهي، وهو الموضوع الذي أعاد مسألة خلق القرآن من جديد، ومثل موضوع الوحي إذ تم التركيز على ما أوحي للنبي صلى الله عليه وسلم؟ ثم طبيعة النص القرآني الشفوية في البداية، ولماذا لم يدون في عهد النبي صلى الله عليه وسلم؟ ومنها ما هو تاريخي مثل عملية التدوين كيف تمت؟ وعلى ماذا اعتمدت؟

لقد كانت للخطاب الحداثي العربي المعاصر للإجابة على هذه التساؤلات عمليات استقصائية تتبع من خلالها النص في مستوياته المختلفة، وقد عرضت المسألة الكشف عن آليات تشكل النص الديني وتثبيته في ضوء محاور الخطاب: المخاطب، المتلقي، النص. أما النص فقد كان التركيز على أبعاده المختلفة، وأول هذه الأبعاد مسألة الكلام الإلهي على النحو الذي نوقش فيه عند المتكلمين قديما: أي هل هو صفة قديمة أم أنه حادث مخلوق؟

أولا: لقد كان القول بحدوثه أو بقدمه آلية من آليات التمييز بين مدرستين كلاميتين (الأشاعرة والمعتزلة)، ولما كان الخطاب الحداثي يسعى إلى تأسيس تاريخية النص الديني وجد في القول بأزلية الكلام الإلهي قولا مرجوحا، وأن الصحيح هو القول بحدوثه. يقول نصر حامد أبو زيد: "ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزء من العقيدة وما ورد في القرآن الكريم عن اللوح المحفوظ يجب أن يفهم فهما مجازيا لا فهما حرفيا مثل: الكرسي والعرش إلخ، وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن حفظه في السماء مدونا في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به وقول الله:)**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**((الحجر: 9) لا يعني التدخل المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل الإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث والترغيب على أهمية هذا الحفظ، وفهمهم اللفظ بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية فهم يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته"[335].

إن هذا الكلام يريد صاحبه تقرير مسألة يتفق فيها مع المعتزلة وهي القول بخلق القرآن، وركز على طبيعة هذه الصفة فيلغي كونها من صفات الذات ويجعل منها صفة من صفات الفعل حتى يتسق ذلك مع مقتضى التاريخية؛ لأن الأفعال ليست أزلية بل تاريخية طالما أن أول مجلى فعلي من مجالي القدرة الإلهية كان إيجاد العالم الذي هو ظاهرة محدثة تاريخية[336]. وقد كانت الإشارة إلى إيجاد العالم لأنه موقوف على الأمر الإلهي "كن" كما في قوله تعالى:)**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**((يس: 82)، إذا فصفة الكلام ظهرت في الفعل والظهور في الفعل هو التحقق التاريخي[337].

وفي هذا النص مغالطات منها:

- الكلام الإلهي ليس هو القرآن بل القرآن من الكلام الإلهي، وهذا ما كان يقوله علماء العقيدة.
- مسألة الفهم الحقيقي والفهم المجازي لا يمكن تعلقها بجميع المسائل، فما جاءت به النصوص مؤكدة على حقيقته فهو كذلك، وما لم تؤكد حقيقته فهو قابل للتأويل.

بل نجد نصر حامد أبو زيد يضطرب في هذه المسألة اضطرابا شديدا كما يتجلى ذلك في كلامه: "إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص. إن

الإيمان بالمصدر الإلهي للنص ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها"[338] إن هذا النص يتضمن تناقضا صارخا في مسألة الكلام الإلهي، فمن جهة يلغي الأسبقية الميتافيزيقية له ومن ثم أزليته، ومن جهة ثانية يطرح إمكانية ذلك، الأمر الذي جعل أحد النقاد يعتبر ذلك تلفيقا منهجيا وفضيحة[339]. هذه إحدى الآليات التي اعتمدها الخطاب الحداثي في بحثه في مسألة تشكل النص القرآني وهي حقيقة الكلام الإلهي باعتباره صفة من صفات الله عز وجل، وكيف أنه جعل منه فعلا لا صفة، حادثا لا قديما، حتى يمكن الاستدلال على تاريخيته في أحد تجلياته (= النص القرآني).

ثانيا: تحليل ظاهرة الوحي؛ لأن الوحي مضمونه الكلام الإلهي، وقد وقف الحداثيون عند تحليل ظاهرة الوحي من عدة جوانب بغية إثبات تاريخيتها أيضا، من هذه الأبعاد:

أ - دلالة الوحي: كان التركيز على مفهوم الوحي لمركزيته في الخطاب القرآني؛ لأنه يستوعب الأسماء المختلفة كالقرآن، والكتاب، والذكر... إلخ، وإذا كانت دلالة الوحي تعني الإعلام الخفي، فقد ركز الخطاب الحداثي على حضور هذه الدلالة في البيئة الثقافية قبل الإسلام عل النحو الذي ورد في قول الشاعر:

يوحي إليها بأنقاض ونقنقة

كما تراطن في أفدانها الروم

وهذا التأكيد على حضور دلالة "الوحي" في الثقافة العربية قبل البعثة الغرض منه إثبات عدم مفارقته للواقع الأمر الذي يؤكد تاريخيته في نظرهم، وإذا كان تداول المصطلح جانبا ثقافيا فهناك ظواهر أخرى تؤكد واقعية الوحي حسب ما يرى الحداثيون، من هذه الظواهر: الكهانة باعتبارها عملية اتصال بين عالمين مختلفين عالم الإنس وعالم الجن، فقد قاموا بقياس الوحي على الكهانة؛ لأن كل منهما يمثل عملية اتصال بين مستويين من مستويات الوجود، وعملية الاتصال هذه السائدة في الثقافة العربية اعتبرت الأساس الثقافي لظاهرة الوحي في الإسلام، إلى درجة أنه حكم باستحالة استيعاب هذه الظاهرة لو كانت الثقافة العربية خالية من مفهوم الكهانة[340].

وما قيل عن الكهانة يمكن أن يقال عن الشعر؛ فقد كان الربط بين الجن والشعر واردا في العقل العربي، كما هو الأمر بين الجن والكهانة؛ فالعرب كانوا يعتقدون أن الجن يخاطب الشاعر ويلهمه قول الشعر، وقد أشار الأعشى إلى أن أحد قرنائه من الجن يدعى "مسحل "وذكره في قوله:

وما كنت شاحردا ولكن حسبتني

إذا مسحل سدى لي القول أنطق

شريكان فيما بيننا من هوادة

صفيان جني وإنس موفق

إن تشبيه الوحي بالكهانة والشعر، والتركيز على ظاهرة الاتصال بالجن ذلك ما يورده الخطاب الحداثي لبيان واقعية (= تاريخية) الوحي، وعلى ضوء ذلك حكم بأن القرآن كان في صياغته للوقائع متفاعلا مع التصورات السائدة في هذا الواقع مما يؤكد تاريخيته[341].

ومن الظواهر أيضا "الرؤيا" التي تتشابه مع حالات الوحي، وأنها ظاهرة حاضرة في الثقافة العربية قبل البعثة وبعدها، وهي ظاهرة مرتبطة بظاهرتي الشعر والكهانة وقد ورد في السنة أن أول ما بدأ به النبي صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصالحة فلا يرى رؤية إلا جاءت مثل فلق الصبح[342] وفي حديث آخر: "الرؤيا الصالحة جزء من خمس وأربعين جزء من النبوة"[343]. إن ارتباط الوحي بالرؤيا، وارتباط الرؤيا بالثقافة العربية أمر يؤكد لدى الحداثيين واقعية الوحي ومن ثم تاريخيته.

ومن الأمور التي اعتمدها الحداثيون في تحليلهم للوحي المحمدي مقارنته بالوحي في الكتب السماوية الأخرى "التوراة والإنجيل"؛ لأنها كانت متداولة في الثقافة العربية قبل البعثة؛ ولهذا يسعى الخطاب الحداثي على هذا المستوى إلى إثبات هذه الصلة لبيان واقعية الوحي المحمدي ومن ثم تاريخيته، إلى درجة أن محمد أركون يقول: "أفكر في اختزال القرآن إلى مجرد المصادر التوراتية والعبرانية" [344] كما نجد نصر حامد أبو زيد يورد كلاما يدل على صلة القرآن بغيره معتبرا ما تجلى من فضل له عن غيره في الثقافة الإسلامية يعود إلى جهود علماء القرآن الكريم وهو أمر نابع من النص ذاته[345].

من جهة أخرى نجد الخطاب الحداثي في تحليله لظاهرة الوحي يركز على الموحى به أهو اللفظ أم المعنى؟. لقد مر بنا تعريف النص القرآني وأنه من الله لفظا ومعنى لكن الكتابات الحداثية أعادت طرح هذه الشبهة معتبرة النص القرآني يعود لفظه للنبي عليه الصلاة والسلام، ولما يكن اللفظ غير إلهي دليل على أنه متفاعل مع المعطى الثقافي الأمر الذي يؤكد تاريخيته.

إن تحليل ظاهرة الوحي على هذا النحو، وفي ضوء دراسة النص كمحور من محاور علم الخطاب فيه الكثير من الأمور التي تتنافى

المبحث الثاني

مع النص ذاته؛ لأن القول بأن الكلام كصفة إلهية غير أزلي يتنافى مع حقيقة الألوهية التي هي كمال مطلق، كما أن تحليل ظاهرة الوحي بالكيفية المذكورة الغرض منه إثبات دنيوية الوحي وتاريخيته من خلال ربطه بظواهر شبيهة به في نظرهم ولكنها ليست كذلك في الحقيقة كالشعر والكهانة وغير ذلك، وهذا ما يقصده نصر حامد أبو زيد بالبعد الثقافي للنص القرآني[346]. ومن خلال مقارنتهم الوحي المحمدي بالوحي في الرسالات السابقة نلمس أيضا محاولة إرجاعه إلى هذه الكتب، وطرح إمكانية تقليد النبي صلى الله عليه وسلم لما عند أهل الكتاب، ولما كان علم السيرة النبوية سلط الضوء على كل جوانب حياة النبي صلى الله عليه وسلم بما في ذلك تعلمه، نجدهم يشككون في أميته صلى الله عليه وسلم وأحيانا ينفونها، يقول هشام جعيط: "من الواضح عندي أن شخصا مثل محمد في الزمن والوسط الذي عاش فيه كان يحسن القراءة والكتابة"[347]. وكل هذا بغية البرهنة على تاريخية الوحي.

هذا بالنسبة للنص القرآني، أما بالنسبة للنص النبوي فإنهم لا يعتبرونه وحيا أصلا وهذا خلاف ما عليه المسلمون من أن السنة وحي، وهي من حيث المعنى لله عز وجل، أما اللفظ فللنبي عليه الصلاة والسلام، أما الخطاب الحداثي فيلغي صلة السنة بالوحي ويعتبرها نصا يعبر عن الخبرة والتجربة. ومستندهم في ذلك ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"[348]، وأن الأحاديث نسبت إلى محمد عليه الصلاة والسلام واعتبرت مصدرا للتشريع[349] وكثيرا ما يعزى هذا الأمر عند الحداثيين العرب إلى جهود الإمام الشافعي[350]. وفي الحقيقة السنة النبوية في غنى عن التأسيس والعمل بها جار أيام النبي صلى الله عليه وسلم وقد أوصى بالأخذ بها "عليكم بسنتي"[351]، وأمره صلى الله عليه وسلم كان موجها لصحابته ومن خلالهم إلى جميع المسلمين مما يؤكد أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب.

ثالثا: أسباب النزول. والحديث عن أسباب النزول يجعلنا نقف أولا عند نزول القرآن الكريم؛ لأن معرفة نزوله من أهم مباحث علوم القرآن وهو أساس الإيمان به والتصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وقد أشار علماء القرآن الكريم إلى تنزلات القرآن واعتبروها ثلاثة: التنزل الأول إلى اللوح المحفوظ ودليله قوله تعالى: ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ**﴾ (البروج: 21-22)، والتنزل الثاني من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة في السماء ودليله قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ**...﴾ (الدخان: 3). والثالث هو نزوله منجما على النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل، ودليله قوله تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ (الشعراء: 193-195)[352]. إذا كانت هذه هي تنزلات القرآن الكريم، فإنها مخالفة لما تم قوله من طرف الحداثيين من كون النص تشكل في الثقافة، وأن الوحي كان في استجابة دائمة للواقع ولذلك ذهب الخطاب الحداثي إلى إنكار هذه التنزلات الغيبية خاصة التنزل الأول من الله عز وجل إلى اللوح المحفوظ، والتنزل الثاني من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا على النحو الذي يقرره نصر حامد أبو زيد بخصوص وجود سابق للنص في اللوح المحفوظ ويعتبر ذلك حتى لا تهدر جدلية العلاقة بين النص والواقع الثقافي[353] ثم يصرح قائلا: "والحقيقة أنه لم يكن ثمة نزول مجمل للنص من مكان إلى آخر وراء عالم الأرض، عالم الوقائع والجزئيات"[354].

وهذا كلام فيه ما فيه من الخطورة من زاوية العقيدة؛ خاصة وأنه يناقش علاقة النص بمصدره ويبدو إنكار هذا التنزل الغيبي للنص لأنه أساس التنزل المنجم فيما بعد، وإذا اعتبر هذا الأساس فإنه يزحزح الرؤية التاريخية، وأحسب أن هذا الموقف فيه تطرف؛ لأن مسألة معرفته موقوفة على النصوص فالمسألة غيب بحت ومن جهة أخرى المسألة ليست محل إجماع عند هذا التيار فالدكتور الطيب تيزيني يقر بالتنزيل المجمل، ويقر بطبيعته الميتافيزيقية[355].

ليست تنزيلات القرآن الغيبية هي مدار الكلام، بل تنزيله منجما هو مدار الكلام لأنه نزل كذلك حسب الوقائع والأحداث، وهو ما يعرف بأسباب النزول، لقد وظفت أسباب النزول في الخطاب الحداثي كآلية تكشف عن البعد الواقعي والتاريخي للنص القرآني إلى درجة أن البعض يعتبر أن مدار القول بتاريخية النص الديني هو طبيعة النظر إلى أسباب النزول[356]. يقف الخطاب الحداثي عند أسباب النزول وينظر إليها من زاوية مفارقة لما هو معهود عند علماء الإسلام؛ ينظر إليها من زاوية دياليكتيكية (= جدل النص والواقع) وجودية. يقول نصر حامد أبو زيد: "إن الحقائق الأمبيريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجما على بضع وعشرين سنة تؤكد أيضا أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها"[357]. ويفهم من هذا أن أسباب النزول عند الحداثيين علل وليست مناسبات، وهذا ما يصرح به العشماوي إذ يعتبر الشريعة كانت تتنزل لأسباب تقتضيها وأسباب التنزيل ليست مناسبات لها[358] لأنه كانت تحدث الواقعة، أو يسأل النبي صلى الله عليه وسلم رأيا أو حكما فتتنزل الآية على السبب الذي طلبت من أجله[359]. إن ارتباط النصوص بالأسباب على هذا النحو يؤكد حسب الرؤية الحداثية واقعية الوحي كما سبق الذكر، واعتباره ظاهرة ثقافية، ولما وجد الحداثيون اهتمام علماء الإسلام

المبحث الثاني

بأسباب النزول وجدوا في ذلك تبريرا لمقولاتهم حيث اعتبرت هذه الأسباب السياق الثقافي والاجتماعي للنصوص[360] وهذا طبعا بعد أن حورت دلالة السبب من مناسبة في التصور الإسلامي، إلى علة في التصور الحداثي. وفي هذا المقام يعدد العشماوي نتائج اعتبار الأسباب مناسبات منها:

- عزل النص عن واقعه.
- فصل الآية عن الظروف التي نزلت فيها، وهذا ما أدى في نظره إلى نتائج خاطئة مثل:
  - عدم وجود تفسير سليم.
  - ابتسار الآيات علّل جزء منها دون استكمال لها جميعا.
  - ابتناء الأحكام على شق من الآية دون شق آخر.
  - استعمال النصوص في غير ما تنزلت من أجله[361].

إن تعداد مثل هذه النتائج على ارتباط بمسألة الدلالة وهي غاية الخطاب الحداثي من القول بتاريخية النص الديني؛ لأنه مما يتعلق بأسباب النزول مسألة الدلالة بين عموم اللفظ وخصوص السبب، وقد كانت نظرة الحداثيين المبنية على ارتباط النص - أي نص - بسببه تفضي إلى القول بأن الوقائع لا نهاية لها، والواقع في تطور مستمر بينما النصوص محدودة، وما دامت كذلك فهي لم تستوعب الوقائع وهذا ما يلغي العبرة لعموم اللفظ[362] وهو نفس دلالة التاريخية.

والمتتبع لهذا الكلام يجد فيه الكثير من المغالطات منها:

- توظيف الشاذ وجعله معيارا عاما، فحينما يقال كان النبي صلى الله عليه وسلم يسأل فيجيب الوحي، فهذا صحيح لكن أن يجعل من الحادثة دليلا على خضوع الوحي للواقع فذلك مكمن الخطأ؛ لأنهم انتهوا إلى اعتبار الوحي ظاهرة اجتماعية لا فوقية.
- قولهم بأن كل آية كان لها سبب نزول خلاف الحقيقة، فقد أحصى علماء الإسلام ومنهم الإمام السيوطي الآيات التي رويت لها أسباب نزول فوجد القليل منها فقط ثبت له سبب نزول، والكثير نزل دونما سبب نزول. مما يدل على أن القول بأن نزول الوحي خضع للواقع أمر غير صحيح، كما أنه فيه محاولة لتفريغ الوحي من بعده الإلهي.

رابعا: التدوين. تعتمد القراءة الحداثية على مسألة التدوين كآلية تاريخية تبين طبيعة تشكل النص الديني وتثبيته، وفي ضوء ذلك يتم القول بتاريخيته، وتركز على التدوين على أساس أن النص الديني قرآنا وسنة كان شفويا في البداية ثم دون بعد ذلك، فقد دون القرآن الكريم في عهد الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه، ودونت السنة النبوية في عهد عمر بن عبد العزيز.

وقد أراد الخطاب الحداثي استغلال الفاصل الزمني بين عصر الوحي وعصر التدوين لإثبات تاريخية النص الديني. لهذا نجد أركون حينما يتحدث عن قدسية النص القرآني يعتبرها تتناقض اجتماعيا وثقافيا مع القرآن، وبذلك يفرق بين القرآن المتلو والقرآن المكتوب. وقد علق شارح أركون على ذلك بقوله: "من الواضح أن أركون يفرق هنا بين حالتين: "حالة القرآن زمن النبي عندما كان لا يزال نصا شفهيا، وحالته عندما تحول إلى نص مكتوب. وعملية الانتقال من النص الشفهي إلى النص المكتوب ليست مضمونة دائما بحذافيرها"[363].

وواضح أن هذا الكلام يهدف إلى التشكيك في أن القرآن المكتوب في المصحف ليس هو النص الذي أنزل عل محمد صلى الله عليه وسلم، وأن المصحف نص تاريخي وسنبين خطأ ذلك. وأركون حينما يورد هذا التشكيك يسعى أن يكون مستنده الظروف التاريخية للتدوين، واعتبارها من المسكوت عنه لذلك يقول عن النص القرآني وعملية التدوين: "هو عبارة عن مجموعة من العبارات في البداية، ولكنها دونت كتابة ضمن ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن، أولم يكشف عنها النقاب ثم رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس"[364].

والقول بأن هذه الظروف لم تدرس حتى الآن يوحي بالدعوة إلى دراستها وفي ضوء المعارف المعاصرة كما يدعو أركون دائما مثل: اللسانيات التزامنية التي تقوم باستكشاف ألسني متزامن مع الخطاب القرآني أي عن طريق ربط كل كلمة بالمعنى المحدد لها في القرن السابع الميلادي، وفي شبه الجزيرة العربية أثناء ظهور محمد صلى الله عليه وسلم، ويستشف من كلامه أيضا أن الإقبال على دراستها تجلية لبعدها التاريخي لا الإيماني، وهذا ما يتجلى في اصطلاحه (الحدث القرآني) على الوحي (Lefait couranique) وكلمة حدث لها دلالتها الوضعية هذا من جهة، ومن جهة ثانية يرى بأن القصد من الحديث عن الحادث العربي الإسلامي(= الوحي) إبراز اتصافه بالصفة الوضعية[365].

ولذلك يقف أركون عند إحدى الدراسات المعاصرة في هذا المجال مشيدا بها كثيرا وهي الدراسة التي قامت بها المستشرقة الفرنسية جاكلين شابي (J. chabbi) التي قامت بدراسة عن الدراسات القرآنية، وقد ذهبت بعيدا في أرخنة كل ما نزعت عنه تاريخيته على مر القرون، واعتبرت أكثر الباحثين جرأة على أرخنة النص القرآني، لأنها كشفت عن تاريخيته وارتباطه بالقرن السابع الميلادي وبيئته شبه الجزيرة العربية[366]. إن العامل الأول الذي يركز عليه الخطاب الحداثي هنا هو ملابسات التدوين وضرورة مناقشتها من جديد في ضوء

المبحث الثاني

علوم الإنسان المعاصرة. أما العامل الثاني الذي يعتبر أيضا في نظر الحداثيين مهما هو دور جيل الصحابة، ثم العلماء فيما بعد لذلك يرى أركون أن تمجيد جيل الصحابة يلغي المنظور التاريخي[367].

كما نجده في حديثه عن العلماء يعتبر جهودهم هي التي تربط الإنسان بتعاليم الوحي وتعرفه بها[368]، وهذا يربط التدين بعوامل التاريخ. ويؤكد أن النص القرآني تشكل ودون بفعل الفاعلين التاريخيين، وهم كتبة الوحي وحماته ودعاته ومبلغيه من الصحابة عليهم الرضوان، ثم العلماء فيما بعد، ولذلك لما جمع القرآن الكريم في عهد عثمان وصار بين دفتي المصحف الشريف، يورد كلاما يشكك في أنه الكلام الذي أوحاه الله لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم، فيقول: "أفضل أن أدعوه بالنص الرسمي المغلق، والذي استهلكته الأمة المفسرة وعاشت عليه طيلة قرون وقرون وسوف تستهلكه أيضا طيلة فترة مقبلة لا يعرف إلا الله مداها بصفته تنزيلا أي وحيا معطى"[369].

وهذا كلام غاية في الخطورة. كما يشير أركون إلى قرار الحجاج القاضي بتثبيت الكتابة الإملائية بأنه من شأنه أن ينال من المعنى[370]. ومن خلال ما سبق يمكن القول أن مستند الخطاب الحداثي في دراسة مسألة التدوين عدة عوامل هي:

- عامل الزمن وما يتركه على الذاكرة.
- عدم الاحتفاظ بالنسخ المختلفة لأنها أحرقت بعد ترسيم المصحف العثماني.
- التوجيه الأيديولوجي للعملية.
- وساطة الصحابة ثم العلماء فيما بعد.
- قلة المصادر التي تحدثت عن الموضوع، والموجود منها غير موثوق به في نظر الحداثيين.

إن الاعتماد على هذه العوامل جعل الخطاب الحداثي يعتبر أن النص القرآني (= المصحف) غير مكتمل، وهو كلام خطير جدا. ومنهم من تجرأ قائلا: "تحقيق القرآن لا يزال يعاني من ثغرات مهمة، ويبدو أن هذه الحالة لا مرجوع عنها لأن كل النسخ التي كانت معاصرة للقرآن دمرت إلا نسخة واحدة هي النسخة الأرثوذكسية التي فرضتها السلطة الرسمية، فلو بقيت نسخ أخرى أكثر معاصرة لهذه النسخة كمصحف ابن مسعود وغيره لاستطعنا التوصل إلى صورة أكثر تاريخية أو أكثر حقيقية للنص القرآني"[371].

ومسألة التدوين كما تعلقت بالقرآن الكريم، تتعلق أيضا بالسنة النبوية؛ فمن المعروف أن تدوين السنة بدأ رسميا في عهد عمربن عبد العزيز؛ أي في عهد متأخر نسبيا عن وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، ولذلك اتخذ الخطاب الحداثي من هذا الفاصل الزمني أداة للطعن في صحة السنة، وللقول بتاريخيتها أيضا؛ لأن عملية التدوين بدأت بعد بروز ظاهرة الوضع، وهو أمر طرقه علماء الحديث، لكن الخطاب الحداثي يريد إثبات أن التدوين عملية اختيار؛ والاختيار احتفاظ بأشياء وإقصاء وإهمال أخرى، واعتبار التدوين على هذا النحو له دلالة تاريخية وضعية مما يدل في نظرهم على تاريخية السنة أيضا.

والحقيقة أن الحداثيين في تناولهم لمسألة التدوين سواء بخصوص القرآن الكريم أو بخصوص النص النبوي نجدهم يوظفون نماذج شاذة مما يتفق مع رؤيتهم، ولذلك فالعوامل المعتمدة لديهم والمذكورة سابقا، والتي حاولوا بواسطتها التشكيك في صحة عملية التدوين، هذه العوامل روعيت من طرف علماء القرآن الكريم، وعلماء الحديث، فلم يكونوا يهملون احتمال النسيان ولذلك اشترطوا التواتر، ولم يهملوا النسخ المختلفة بل اعتمدت في عملية التدوين، ولم يهملوا أسماء الحفظة ولا أسماء من كتب ودون. وبالتالي فعملية التدوين من الناحية التاريخية ضبطت ضبطا لا يدع مجالا للشك.

وما الشكوك التي يثيرها الخطاب الحداثي إلا بسبب مقارنة الإسلام بغيره ومحاولة معالجة ذلك في إطار ما يعرف بالظاهرة الدينية، وفي ضوء العلوم الإنسانية التي من دعاتها من يقر بفشلها في بعض محاولاتها التطبيقية[372]. ولذلك فعلماء الإسلام لم يهملوا هذه المسائل بل وقفوا عندها وبينوها بما لايدع مجالا للشك، فقد ذهب الزرقاني في المناهل إلى أن القرآن الكريم حظي بأوفى نصيب من عناية النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه فلم تصرفهم عنايتهم بحفظه واستظهاره عن عنايتهم بكتابته ونقشه بوسائل الكتابة المتاحة، وذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم قد اتخذ كتابا للوحي كلما نزل شيء من القرآن أمرهم بكتابته وتدوينه واعتبر ذلك مبالغة في تقييده وتسجيله، وزيادة في التوثيق والضبط والاحتياط في كتاب الله تعالى حتى تظاهر الكتابة الحفظ ويعاضد النقش اللفظ.

وهؤلاء الكتاب الذين اختارهم النبي صلى الله عليه وسلم من خيرة الصحابة فيهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، ومعاوية، وأبان بن سعيد، وخالد بن الوليد، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وثابث بن قيس وغيرهم، وكان النبي عليه الصلاة والسلام يدل على موضع المكتوب من سورته، أما أدوات الكتابة فما تيسر لهم مثل: العسب اللخاف، والرقاع، وقطع الأديم وعظام الأكتاف والأضلاع ثم يوضع المكتوب في بيت النبي صلى الله عليه وسلم، واستمر الأمر هكذا حتى انقضى عهد النبوة، وبقي القرآن الكريم مكتوبا على هذا النمط.

ويرجع الزرقاني إبقائه على هذا النمط دون جمعه في مصحف واحد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لعدة أسباب منها:

1. لو جمع في صحف أو مصاحف والقرآن ينزل لكان عرضة لتغيير الصحف أو المصاحف خاصة في حالة وقوع النسخ.

المبحث الثاني

2. كان التعويل على الحفظ قبل كل شيء.
3. لما ختم التنزيل وأمن النسخ تقرر الترتيب[373].

إن القرآن الكريم كان مكتوبا على عهد النبوة ولم يكن شفويا، ثم جمع مرة أخرى في عهد أبي بكر، وقد ذكر الزرقاني أن أبا بكر وضع منهجا في تدوين القرآن الكريم اعتمد فيه على مصدرين اثنين: أحدهما ما كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، والثاني ما كان محفوظا في صدور الرجال وذكر أيضا أنه نتيجة حيطته وحذره لم يكن يقبل شيئا من المكتوب حتى يشهد شاهدان عدلان أنه كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم[374]. أما تدوين القرآن الكريم للمرة الثالثة فقد كان في عهد الخليفة الثالث وهي المرحلة التي وحد فيها المصحف وأرسل إلى الآفاق[375]. وهكذا فمسألة تدوين القرآن الكريم لم تكن أبدا فجوة نقدية في تاريخه، ولا هي من قبيل اللامفكر فيه كما يقول أركون، بل كانت محل اعتناء الصحابة ثم علماء القرآن الكريم بعد ذلك.

من جهة أخرى نجد الخطاب الحداثي في دراسته لآليات تشكل النص يركز على المقوم الثالث من مقومات الخطاب وهو المتلقي. في دراسته للمتلقي - شخص النبي صلى الله عليه وسلم - وقف عند جوانب مختلفة من حياته محاولا بذلك بيان البعد الوضعي للنص بما يثبت تاريخيته مثل: نشأته صلى الله عليه وسلم، مسألة أميته، وصلته بالحنيفية... إلخ. فعن نشأته ذهب الخطاب الحداثي إلى أنها كانت عادية مثل أترابه؛ أي نشأ في إطار واقع تاريخي معين له خصائصه وتفاعل معه، أما القداسة التي يتحلى بها فهي مضفاة عليه من قبل الفكر الديني السائد[376]. وعلى هذا الأساس فالخطاب الحداثي يرى أن من كتب في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم قد أخضع هذه السيرة للتحوير ولذلك ينادي بإعادة دراستها في ضوء المعارف المعاصرة كعلم النفس التاريخي الذي يعين على إدراك العلاقة مع التقديس[377]، وفي هذا الكلام ما فيه من تشكيك في خصوصيات النبي عليه الصلاة والسلام التي حباه الله بها فقد قال في شأنه:)وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ((القلم: 4) وقال أيضا:)أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى * وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى((الضحى: 6-8).

إن هذه القراءة الأنثروبولوجية، وبالكيفية التي يقول بها الحداثيون جعلتهم يعتبرون نزول الوحي، وبروز النبي صلى الله عليه وسلم مبلغا عن الله، جعلتهم يعتبرون ذلك مظهرا من المظاهر التي أفضت إليها إرهاصات الواقع؛ الواقع الذي كان يعيش تحولات، ويبحث عن مرجعية، ويسعى للتأسيس لهوية. كل هذه المسائل الواقعية أدت إلى اعتبار الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد البعثة: "حديث عن إنسان تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، إنسان لا يمثل ذاتا مستقلة منفصلة عن حركة الواقع، بل إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع وأحلام المستقبل"[378].

ويفهم من هذا أن ظهور محمد صلى الله عليه وسلم برسالة الإسلام كان تجاوبا مع الواقع، وهو مظهر من مظاهر تاريخية النص الديني التي يريد الحداثيون الوصول إليها، أي أنهم يجعلون من ظهوره صلى الله عليه وسلم في ذلك الزمان وفي ذلك المكان بالذات استجابة للواقع، بل يعتبرون صلة الإسلام بالحنيفية من حيث كونها ملة إبراهيم عليه السلام، ومن حيث ظهوره في البيئة التي شهدت ظهور الحنيفية من مظاهر الاستجابة للواقع أيضا، ومن ثم القول بتاريخية النص الديني النبوي.

من جهة أخرى يعتمد الخطاب الحداثي في دراسته للمتلقي على مسألة أمية النبي صلى الله عليه وسلم، فهناك من أنكرها واعتبره عليه الصلاة والسلام ممن يعرف القراءة والكتابة ويتأولون قوله حينما أمر بالقراءة في مبدأ الوحي، وقال: "ما أنا بقارئ" يتأولون ذلك على أنه لا يعني عدم معرفة القراءة بل يعني أنه رفض أن يقرأ[379]. وهكذا كانت شخصية المتلقي أيضا آلية من آليات البحث عن كيفية تشكل النص الديني وتثبيته، فمن خلال التركيز على طبيعة نشأته يسعى الخطاب الحداثي إلى بيان الصبغة الواقعية التاريخية كسلوكه صلى الله عليه وسلم واتصافه بالأمانة الأمر الذي جعله متميزا وتتمحور حوله آمال قومه ليكون قائدا لهم. ومن خلال صلة رسالته بالحنيفية التي كانت لها بقايا في الحجاز ومن خلال دراسة موضوع أميته والتشكيك فيها بما يوحي باطلاعه على ما عند غير العرب، كل هذا يريد أن يجعل منه الخطاب الحداثي مرتكزات لتأسيس تاريخية النص الديني.

ومما سبق ندرك أن البحث في مستويات النص من حيث تشكله وتثبيته، كان محطة أساسية في تأسيس الخطاب الحداثي لتاريخية النص الديني من خلال اعتماده على مجموعة من الآليات التي اعتبرت لدى الحداثيين من قبيل المسكوت عنه، ووجدنا أن الحقيقة خلاف ذلك؛ فعلماء الإسلام لم يهملوا هذه الأمور بل هي مبسوطة في كتبهم بما يكفي للرد على هذه الطروحات الحداثية.

المطلب الثاني: من حيث ممارسته لسلطته

تعتبر دراسة النص الديني من حيث ممارسته لسلطته أحد المستويات التي وقف عندها الحداثيون لتأسيس تاريخية النص الديني بأقسامه المختلفة، والأمر هنا يختلف من قسم لآخر؛ فالنص القرآني والنص النبوي يختلفان عن النص التراثي. لقد مر بنا الحديث عن أنماط توظيف النص الديني عند المسلمين وبينا أنه وظف من زاويتين: من حيث كونه مقدسا في ذاته، ومن حيث كونه مرجعية عمل، وهذه

المبحث الثاني

الزاوية الأخيرة على صلة بهذا المطلب الذي أريد أن أبين من خلاله كيف أسس الخطاب الحداثي لتاريخية النص الديني، وذلك من حيث الكشف عن ممارسته لسلطته.

إن سلطة النص الديني بأقسامه المختلفة شكلت محطة توقف عندها الخطاب الحداثي في تحليله لمستويات هذا النص؛ ذلك لأن هذا الخطاب لا يزال يعترف بممارسة هذا النص لسلطته ومن صور هذا الاعتراف ما قاله محمد أركون عن النص القرآني بأنه: "عبارة عن بنية محركة للوجود، ومترجمة إلى تجسيدات وجودية عديدة ومتغيرة"[380]. ويعلق مترجم أركون شارحا عبارة أركون هذه بقوله: "القرآن يحرك الوجود في كل جيل لأن كل جيل يقرؤه ويفسره ويستمد منه المعنى ويعيش عليه وبالتالي فلا يمكن اعتبار القرآن ذا قيمة تاريخية فقط، فما دام يؤثر على عقول الناس وسلوكهم عن طريق أداء الشعائر، والطقوس وعن طريق تلاوته فسوف يظل حيا محركا للوجود"[381].

وفي هذا اعتراف بأن النص القرآني ما زال يمارس سلطته، ولا يزال يشكل مرجعية عمل بالنسبة للمسلمين، كما نجد اعترافا ضمنيا بأن التاريخية لا تزال مشروعا قيد التأسيس قد يتعذر تحقيقه طالما أن النص القرآني حي محركا للوجود. وأمام الاعتراف بهذه الحقيقة التي نؤمن بأنها باقية اتجه الخطاب الحداثي إلى البحث في سر ممارسة النص الديني لسلطته بغرض الكشف عن آليات تلك السلطة ومن ثم بيان تاريخيته.

وقد آل البحث في سر ممارسة النص الديني لسلطته إلى الكشف عن ثلاث سلطات خلفية كلها دنيوية هي التي كرست سلطة النص الديني في مستوياته المختلفة وهذه السلطات الخلفية هي: السلطة المعرفية، والسلطة السياسية، وسلطة الأسطورة.

أما السلطة المعرفية فقد مثلها العلماء في مختلف الأجيال خاصة الجيل الأول الجيل الذي عايش مرحلة التدوين، فكثيرا ما يعزي الخطاب الحداثي ممارسة النص لسلطته إلى هذه السلطة المعرفية، والقائمون بهذا هم من يصطلح عليهم أركون اسم (الفاعلين التاريخيين) [382] كما يصطلح عليهم مسيري شؤون الأرثوذكسية ودائما يراد بهم العلماء ورجال الدين الذين كان لهم دور في تأييد هذه المذاهب الأرثوذكسية من خلال التراثات المدرسانية - أي المذاهب -[383] وهذا حسب المفاهيم التي يوظفها أركون خاصة.

وتتجلى السلطة المعرفية التي كرست سلطة النص الديني تاريخيا ثم تعالت على التاريخ كما يقول الحداثيون في أمرين أساسيين: أما الأمر الأول فهو عملية التدوين، وأما الثاني فهو عملية الترسيم الأيديولوجي للمذاهب الفقهية والعقدية، وهذان الأمران في نظر الحداثيين أنجزا بتواطؤ بين السلطة المعرفية والسلطة السياسية التي سيأتي الحديث عنها.

أما عملية التدوين وهي متعلقة بالنص القرآني والنص النبوي تحديدا، فهي عملية يكتنفها غموض كبير لدى الخطاب الحداثي إلى درجة أننا نجد أركون يتحدث عن النص القرآني أو المصحف قائلا بأنه بعدما كان عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في بدايته ثم دون كتابة ضمن ظروف تاريخية ما زالت غامضة حتى الآن، يقول بأنها رفعت: "إلى مستوى العمل المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيد بها أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم"[384].

من هنا يبدو إرجاع تأسيس المرجعية إلى جهد العلماء - الفاعلين التاريخيين - وبواسطة جهدهم الذي هو عمل تاريخي اعتبر النص القرآني مرجعية مطلقة لعمل المؤمن، ولذلك حينما يتكلم أركون عن عمليات التدوين يجعلها السبب الذي حبذ صعود طبقات رجال الدين وأنها زادت من أهميتهم على مستوى السلطة الفكرية والسياسية[385] كما أن أركون وغيره من الحداثيين يعتبرون مثل هذه الأعمال أرادت أن تلغي تاريخية القرآن؛ أي أنه في الأصل ذو تاريخية معينة، وأن العلماء المسلمين هم الذين استصلحوها في القديم وفي الحديث لأغراض شتى[386].

من هنا نفهم أن الخطاب الحداثي يذهب إلى أن سلطة النص - النص القرآني خاصة - ليست ذاتية وإنما أضفيت عليه من خلال جهد العلماء عبر العصور ويعتبرون الإشكالية مركبة حينما يصبح العلماء سلطة تحظى بالقدسية، وقد نجح أصحابها سياسيا، وهي إحدى صور الزور والبهتان في نظر الحداثيين العرب في الوقت المعاصر[387]. ومثل هذا الحكم مدعاة للتعجب؛ خاصة لما يصدر عمن يدعي الأخذ بالمنهج التاريخي؛ لأنه لا تبدو من خلاله العودة إلى تاريخ القرآن الكريم وإنما هو قراءة انتقائية بغرض التبرير؛ لأنه قد تم بيان في مجال الحديث عن مسألة التدوين كيف أن تدوين القرآن الكريم تم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وما كان جهد عثمان رضي الله عنه إلا جمع المدون في مصحف واحد، وهذه المسألة مبسوطة في كتب علوم القرآن. وما قيل عن النص القرآني قيل عن النص النبوي أيضا، فهو عندهم ليس وحيا بل هو اجتهاد دنيوي، وليس مقدسا بل تاريخيا وليست سلطته ذاتية بل سلطته مضفاة عليه من طرف العلماء، وهنا تتجلى السلطة المعرفية ودورها في سلطة النص الديني النبوي أيضا عند الحداثيين. أما عن كيفية هذا التأسيس ومن قام به، والأدلة على ذلك،

المبحث الثاني

فيحلل الحداثيون ويبينون هذه الأمور كما يلي:

أما مؤسس هذه السلطة فهو الإمام الشافعي[388] الذي بفضل جهوده صارت السنة تمارس سلطتها كنص ديني[389]. ويفهم من هذا أن السنة لم تكن مصدرا تشريعيا قبل الإمام الشافعي، وهذا ما يقول به الحداثيون، وهذا ما يتجلى من كلام نصر حامد أبو زيد في انتقاده للإمام الشافعي بحجة: "أنه أدمج كل العناصر في مفهوم كلي وضعه في المستوى نفسه المقدس للوحي؛ أي لكلام الله سبحانه وتعالى وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمد وكل ما يفعله وحيا، واختلفت الفواصل بين الإلهي والبشري ودخل الأخير دائرة المقدس" [390].

ويفهم من هذا أن السنة قبل الإمام الشافعي لم تكن نصا مقدسا وإنما أضفيت عليها القداسة مع هذا الأخير، وأنها لم تكن تمارس سلطتها، وإنما تم تأسيس تلك السلطة بفضل جهود الإمام الشافعي. وفي الحقيقة السنة النبوية في غنى عن التأسيس بالمفهوم الحداثي، فالعمل بها كان جار أيام النبي صلى الله عليه وسلم وقد أمر بالأخذ بها "عليكم بسنتي"[391] ويبدو أن نصر حامد أبو زيد متناقضا إذ يقول بعد ذلك مبينا أن الخلاف حول السنة لم يكن حول مشروعيتها بل كان خلافا حول الثقة في بعض أنواع الأحاديث خاصة بعد استشراء ظاهرة الوضع[392].

ثم يسعى الحداثيون إلى بيان كيفية تأسيس الإمام الشافعي سلطة السنة النبوية، فيقفون على عدة آليات يعتبرونها آليات هذا التأسيس منها:

1. التأويل: وهو التأويل الذي مارسه الإمام الشافعي وأخضع له بعض النصوص، كتأويله كلمة "الحكمة" التي وردت مقترنة بالكتاب في القرآن الكريم كما في قوله:)... **وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**...((الجمعة: 2) قال الإمام الشافعي: "كل ما سن رسول الله مما ليس فيه كتاب، وفيما كتبنا في كتابنا هذا من ذكر ما من الله به على عباده من تعلم الكتاب والحكمة دليل على أن الحكمة سنة رسول الله"[393]. فالإمام الشافعي هنا استدل على أن الحكمة التي وردت مقترنة بالكتاب في الكثير من النصوص القرآنية هي السنة النبوية، وما دام القرآن هو الذي نص عليها فهي حجة وسلطتها ذاتية وليست تاريخية.

أما الخطاب الحداثي فيعتبر ذلك مبني على التأويل، وهو فهم الإمام الشافعي ولا علاقة له بذاتية النص. وفي هذا يدين الخطاب الحداثي الإمام الشافعي ويزعم أنه كشف عن آلية من آليات تأسيس النصوص في الثقافة الإسلامية، وهذه الآلية هي تحويل اللانص إلى نص، وهي آلية لا تخلو من بعد إيديولوجي في السياق التاريخي لفكر الإمام الشافعي كما يرى الحداثيون[394]. من جهة أخرى يعتبر الحداثيون أن هذا التأويل الذي مارسه الإمام الشافعي جعله يستند على مسألة "العصمة" وتأويلها أيضا بأنها انعدام الخطأ مطلقا[395]؛ أي أن تأسيس سلطة السنة النبوية تم بناء على نسبة هذه السنة إلى العصمة التي يتصف بها الأنبياء جميعا، ومحمد صلى الله عليه وسلم على وجه الخصوص. واعتبرت سلطة النص النبوي ما دامت قامت على نسبتها إلى العصمة، فإن مسألة تأسيس المعرفة تصبح قضية محلولة[396].

2. الصراع: والمراد بالصراع هنا الصراع المعرفي الذي كان قائما بين مدرستي الحديث والرأي؛ فقد ذهبت القراءة الحداثية لهذا الصراع إلى اعتباره صراعا تمركز حول فعالية النصوص، وتعتبر هذه القراءة أن أهل الحديث كانوا يدافعون عن النص، وأن أهل الرأي كانوا يدافعون عن العقل[397]؛ أي أن هناك من المسلمين من كان لا يحتكم إلى النص، ويبجل الاحتكام إلى العقل، والنص المراد هنا هو النص النبوي؛ أي أن السنة لم تكن لها سلطة تشريعية، وأن الإمام الشافعي هو الذي أسس تلك السلطة، ولا شك أن هذا الكلام فيه ما فيه من الأغاليط؛ لأن الخلاف لم يكن حول السنة، وإنما حول بعض الأحاديث التي لم يتأكد من صحتها. وقد مر بيان ذلك، كما أن هذا الصراع برز في أيام الإمام الشافعي ولم يكن من قبل لأنه قبل ذلك لم تكن السنة مدونة، ومن هنا استغلت مسألة التدوين بخصوص السنة النبوية، وكيف سعى الخطاب الحداثي من خلال اعتماده على التدوين كآلية تاريخية للقول بتاريخية السنة النبوية.

3. نصرة السنة: وهو الوصف الذي وصف به الإمام الشافعي، إذ لقب بـ "ناصر السنة"، هذا الوصف وهذه التسمية تعني عند الحداثيين بمفهوم المخالفة أن هناك تيارا فكريا آخر لا يعطي للسنة المركز الثاني في الأصول التشريعية أو العقدية، أما الإمام الشافعي فقد جعلها في الدرجة الثانية بعد القرآن الكريم، وجعل بعدها الإجماع والقياس، وهذا الترتيب في رأي نصر حامد أبو زيد هو الذي أفضى إلى تأسيس سلطة النصوص خاصة النص النبوي، وهو جهد بشري قام به الإمام الشافعي ولم يتنزل به القرآن، إذ أعطى للسنة سلطة تشريعية ولغيرها أيضا، مما يدل على أن سلطة النصوص تشكلت في إطار ثقافي وليست من مضامين الوحي في نظره[398].

وما يرد به على هذا الكلام أن جهود الإمام الشافعي اقتصرت على الجمع والترتيب وليست أعمالا مؤسسة لسلطة النص النبوي؛ لأن

المبحث الثاني

هذا النص كان يمارس سلطته قبل ذلك، وقد مر بنا هذا في حديثنا عن أنماط توظيف النص. أما المسألة الثانية وهي مسألة الترسيم الأيديولوجي، فقد كان للعلماء دور فيها أيضا وقد اعتبر العلماء السنة - باعتبار السلطة ظلت سنية خلال القرون الأولى - هم الذين كانوا وراء تبجيل هذا المذهب وإبعاد المذاهب الأخرى بمحاربتها وتكفير أهلها، وتحذير الناس منهم... الأمر الذي أدى في النهاية إلى انتصار مذهب وهو المذهب السني على المذاهب الأخرى التي اندثرت، ومالم يندثر منها انحصر مثل المذهب الشيعي.

إن هذه السيادة على المذاهب الإسلامية التي حققها المذهب السني، هي في نظر الحداثيين بفضل الجهود التي بذلها علماء هذا المذهب، وهو عمل تاريخي انتصر فيه هؤلاء العلماء في هذا الترسيم الإيديولوجي الذي كرس سلطة النصوص تاريخيا ولذلك فالمعرفة الإسلامية عند الجابري وقعت رهينة البطانة الأيديولوجية لا رهينة الحقيقة[399] وعند نصر حامد أبو زيد صار المعرفي محاصرا بسياج المعروف ومطعونا بأيديولوجيا الشائع والمستقر[400].

وقد أدى هذا الترسيم إلى نتائج في نظر الحداثيين هي ممارسات إقصائية كرستها سلطة النص ضد الاعتزال والفلسفة العقلية، وجعلت منها اتجاهات هامشية، بفعل آليات الاسترجاع والترديد وهذا بعد أن تمت صياغة الذاكرة[401]؛ أي بعد أن تمت عملية التدوين، ومن النتائج أيضا المترتبة عن الترسيم الأيديولوجي ما اصطلح عليه أركون "آثار المعنى "ويقصد بها التوظيفات الأيديولوجية للمعنى[402]. وما يرد به على الحداثيين في هذا المقام أنهم أرادوا تحريرالنص من التأثير الأيديولوجي فوقعوا فيما يحذرون منه؛ لأن قراءتهم أيضا إيديولوجية، وأما السلطة السياسية والتي يقصد بها مؤسسة الخلافة، فهي الأخرى كان لها دورا تاريخيا في تأسيس سلطة النص وكثيرا ما يذكر الحداثيون دعوة الخليفة الثالث إلى تدوين المصحف، ودعوة عمر بن عبد العزيز إلى تدوين السنة الشريفة. فهاتان المحطتان محطتان متميزتان في تاريخ النص الإسلامي؛ إذ أنه صار مدونا بعدما كان شفويا[403]، والفرق متحقق على مستوى اللغة بين الخطاب الشفوي والخطاب المكتوب وذلك له أثره في الدلالة.

وهذه إحدى المسائل التي يتشبث بها الخطاب الحداثي زاعما أن النص الديني الذي تستنبط منه هذه الأحكام ويتخذ كمرجعية عند المسلمين هو النص المكتوب وليس النص الشفوي الذي كان العمل به جار أيام النبي عليه الصلاة والسلام، وما دام هذا النص قد تم تدوينه بإشراف السلطة السياسية وفعلها فعل تاريخي فهذا مما يدل على صحة تاريخية هذا النص. ونجد الحداثيين يمضون بعيدا في إنكارهم على الخطاب الديني المعاصر الذي يدعو إلى المرجعية الدينية باعتباره لم يفرق بين التاريخي والمقدس، ويعتبرون فعل التدوين ذاته مخالف للأمر النبوي إذ النبي صلى الله عليه وسلم كان قد نهى عن تدوين السنة[404].

ثم نجد الخطاب الحداثي يربط سلطة النص بالسياسة ابتداء بحدثين شهيرين ومتزامنين هما: رفع الأمويين للمصاحف، وأخذ الخوارج بمبدأ الحاكمية. لقد اعتبر هذان الموقفان في التاريخ السياسي الإسلامي هما مبدأ تأسيس سلطة النص الإسلامي، وهما من الأحداث التاريخية لا من النص المقدس، وذلك أحد الشواهد في نظر الحداثيين الدالة على دور السلطة السياسية في تشكيل سلطة النص، ثم كان جهد تاريخي آخر وهو جهد الإمام الشافعي حينما أسس مصادر التشريع[405].

إن هذه الأحداث: رفع الأمويين للمصاحف، أخذ الخوارج بمبدأ الحاكمية، تقرير الإمام الشافعي لمصادر التشريع؛ هذه الأحداث ينظر إليها الخطاب الحداثي على أنها مراحل تاريخية لعبت السياسة دورها فيها، وكانت هذه المراحل هي التي شكلت سلطة النص الديني، ويلاحظ أن أصحابها يركزون على النواحي التاريخية وأنها هي التي شكلت المعطيات المؤسسة لسلطة هذا النص، يقول نصر حامد أبو زيد: "... قبل ذلك - أي حادثة التحكيم - كان المسلمون يفرقون بين مجالات الممارسة الدينية التي يكون الكتاب إطارها المرجعي وبين مجالات الحياة التي تكون التجربة والخبرة هما إطارها المرجعي، وهو ما تجلى في مبدأ: "أنتم أعلم بشؤون دنياكم"[406].

وهنا يلاحظ تناقضا في آراء الحداثيين، فمثلا نصر حامد أبو زيد يعتبر الخلفية السياسية لسلطة النص بدأت برفع الأمويين للمصاحف. ومن المعلوم أن هذه الحادثة وقعت بعد تدوين المصحف، مما يدل على أن النص كان يمارس سلطته قبل ذلك. هذا من جهة ومن جهة ثانية، فالذين ينكرون حجية السنة وسلطتها نجدهم يستدلون بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم فقد اعتبروا هذا النص - أنتم أعلم بشؤون دنياكم - فقط حجة والسنة كلها ليست حجة. وذلك لا لشيء إلا لأنه وافق هواهم، وهذه إحدى محطات اختيار الشاذ من أجل التبرير التي تشكل عملية محورية في الخطاب الحداثي.

ثم ينتقل الخطاب الحداثي إلى نقد النص الديني في مستوياته الأخرى بغرض بيان تاريخيته وكشف الخلفية السياسية التي ساهمت في تكوين سلطته مثل الإجماع. فالإجماع في نظرهم عمل دنيوي تاريخي ذو خلفية سياسية. وما تأسيسه وانتصاره وجعله مصدرا تشريعيا عند الأصوليين إلا لتلبية حاجة السياسة، يقول العظمة: "ما عضد الإجماع إذن إلا عضد سلطاني، وما الإجماع إلا ممارسة سلطانية في

المبحث الثاني

ميدان المعرفة وإطلالة سلطانية في ميدان المعرفة، وإطلالة سلطانية على التاريخ، تختار منه ما يلائم حاضرها من أشكال ومن ألوان" [407].

وهنا أصبح العلماء متهمون لأنهم هم الذين عضدوا السلطة السياسية وجعلوا للأحكام الوضعية سندا من الدين، والنتيجة تعليق حتمي لسلطة العقل التاريخي[408]. ومن العلماء الذين اتهموا في هذا المجال الإمام الشافعي؛ لأنه هو من أسس علم أصول الفقه وهو من رتب مصادر التشريع، لأن ترتيبه كان مبنيا على مبدأ خطير في نظرهم جعل من العقل العربي عقلا تابعا للنص، ودوره يقتصر على تأويل هذا النص[409]. وبطبيعة الحال هذه العملية لا تخلو من خلفية سياسية؛ لأن حاجة الساسة للعلماء كانت ملحة، ولذلك فالتعاضد بين سلطة المجتمع والسياسة وسلطة العلم هذا التعاضد هو الذي أدى إلى إلغاء سلطة العقل التاريخي[410]. وتكريس سلطة النص الديني.

وبهذا يعتقد الحداثيون أنهم فضحوا السلطة السياسية الدنيوية المؤسسة لسلطة النص الديني. ولا شك أن هذا القول فيه ما فيه من المغالطات والتناقضات؛ فمثلا نصر حامد أبو زيد حينما يتحدث عن سلطة النص الديني وهل كانت متحققة أيام النبي عليه الصلاة والسلام وزمن صحابته نجده كما سبق الذكر ينكر ذلك فيقول: "كان المسلمون - وهذا قبل حادثة التحكيم، أي أيام النبوة وزمن الخلافة الراشدة - يفرقون بين مجالات الممارسة الدينية التي يكون الكتاب إطارها المرجعي وبين مجالات الحياة التي تكون التجربة والخبرة هي إطارها المرجعي"[411]. يفهم من هذا الكلام أن سلطة النص كانت منعدمة أيام النبوة وأيام الراشدين؛ لأن حادثة التحكيم كانت في نهاية الخلافة الراشدة؛ أي أن المسلمين لم تكن نصوص الوحي في هذه الفترة هي إطارهم المرجعي، ويتجلى تناقض هذا الكلام حينما يصطدم صاحبه بقوله تعالى:)**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**...((الأحزاب: 36). فيقول نصر حامد أبو زيد منكرا شمولية اللفظ في هذه الآية الكريمة: "الحديث هنا عن المؤمنين في عصر النبوة، والرسول صلى الله عليه وسلم حاضرا يحكم بينهم ويقضي إما بأمر الله مباشرة أو باجتهاده وفهمه"[412]. فهذا النص الثاني يثبت سلطة النص قبل التحكيم بل يجعله خاصا بتلك المرحلة، والنص الأول ينكر ذلك ويجعل من المسلمين في هذه المرحلة علمانيين يفرقون بين الديني والدنيوي، والتناقض في هذا الموضع تناقض جلي.

أما البعد الثالث من الأبعاد الخلفية المؤسسة لسلطة النص الديني عند الحداثيين يمكن أن يصطلح عليه سلطة الأسطورة[413]؛ لأن النص الديني بما فيه النص القرآني من منظور الحداثيين أسطوري البنية[414]، ولذلك رأوا في فعل الحداثة في النص المقدس - ومنه النص الديني الإسلامي - ليس إلا نقله من الفضاء الأسطوري إلى الفضاء التاريخي. من هنا نفهم أن دلالة الأسطورة دلالة تقابل دلالة التاريخية؛ أي أن الأسطوري يتعالى على عناصر التاريخ كعنصر الزمان. كما أنها تفيد وتدل على البعد الغيبي وهو البعد الذي ينكره بعض الحداثيين عن النص الديني، ولذلك يعتبرون الأسطورة شكلت سلطة في الفضاء الثقافي الإسلامي خضع لها مفهوم التاريخ ومن ثم كل قضايا التاريخ ومنها في نظرهم النص الديني.

أما وظيفة الأسطورة في تأسيس سلطة النص الديني فإنها تتجلى في إضفاء طبيعة أخرى على النص مفارقة لطبيعته الأصلية، هذه الطبيعة المضفاة بما تتميز به من خصائص تحفظ للنص هيمنته وممارسته لسلطته، ولذا في مجال النص الديني اعتبرت الأسطورة هي التي حولت النص من واقع تاريخي إلى واقع يتعالى على التاريخ - أسطوري - في قدسية تصنع هي الأخرى التواريخ[415].

ويفهم من هذا أن النص الديني تاريخي في الأصل، وأن القول بعدم تاريخيته قول مستحدث، استحدثته الأسطورة أو ساهمت في ذلك، وذلك بإلغاء خصائص الزمان وإضفاء القدسية ومن هنا اعتبرت سلطة النص وفاعليته فاعلية أسطورية[416]. ومن هنا أيضا اتهم العقل المسلم في اتخاذه النص الديني مرجعية له؛ بأنه لم يفرق بعد بين الميثي والتاريخي؛ فأركون مثلا حينما يتحدث عن سر استمرارية سلطة هذا النص يعزوها إلى تواصلية وهمية معاشة بين المعنى والقوانين الموحى بها - على حد قوله - وبين التفاسير والإسقاطات المتراكمة والمكثفة في التراث[417]؛ أي أن العقل المسلم ما زال لم يفرق بين المسائل، وأنه عاجز عن التمييز بين ما هو حقيقة وما هو يوتوبيا.

وأهم ما يلاحظ على الخطاب الحداثي في هذا الموضع وهوالذي يدعو إلى تحرير العقل وممارسة النقد وعدم قبول أية مسألة إلا بإخضاعها لعمل أركيولوجي فكري. ما يلاحظ عليه أنه لا يقبل أن يسلط ذلك عليه، ويعتبر أن النقد الموجه للحداثة أو للخطاب الحداثي هو عبارة عن إعادة الاعتبار للأسطورة[418] ولا شك أن هذا موقف من المواقف التي تضيع فيها الموضوعية التي هي من مزاعم الخطاب الحداثي. من جهة أخرى نجد هذا الخطاب يسعى إلى أن يقف على أهم العوامل والمبررات التي أدت إلى استفحال الأسطورة في الفضاء المعرفي الإسلامي منها:

أولا: تأخر الدراسات القرآنية: يعتبر الحداثيون الدراسات القرآنية لا تزال تشهد تأخرا كبيرا، وأن المسلمين لم يعملوا على تطويرها

المبحث الثاني

وذلك بالنظر إلى:

1. مقارنتها بالدراسات الإنجيلية والتوراتية، وهذه المقارنة مطلب ملح لدى الحداثيين؛ لأنها في نظرهم هي التي ستكشف عن البعد الطوباوي لتلك الصورة أو ذلك الفهم المؤسس لسلطة النص الديني.
2. طبيعة فهم كلمة "قرآن" وكلمة قرآن يرى الحداثيون أنها مشحونة إلى أقصى الحدود بالعمل اللاهوتي والممارسة الشعائرية، وهذا ما جعلهم يعتبرون دراستها أمر متعذر ولذلك ينادون بضرورة التحرر من الهيبة التي تحملها هذه الكلمة وتعريتها عن قداستها.
3. مسألة الخلاف بين الشفوي والمكتوب، ينظر الخطاب الحداثي إلى هذه المسألة من زاوية علم تحليل الخطاب، على أساس أن النص القرآني لم يدون في عهد النبوة وإنما في ظرف لاحق، وعلى أساس الفروق الموجودة بين الكلام الشفوي والمكتوب وما لذلك من تأثير في المعنى، أو على أساس التحول من الكلام إلى النص حسب الاستعمالات اللسانية الحديثة. وفي هذا الموضع نجد أركون يغير بعض المفاهيم مثل: الوحي فيصطلح عليه الحدث القرآني (Lefait Coranique) ويصطلح على القرآن "الخطاب النبوي ([419])"(Le discours Prophètique).

والاصطلاحان لهما دلالة دنيوية تاريخية أريد لها أن تكون آليات اشتغال. كما نجده يضع مجموعة من المفاهيم لها أبعاد شتى: سياسية، اجتماعية، لغوية، رأى أنها الكفيلة بالكشف عن كيفية اشتغال الخطاب القرآني مثل: ظرف الخطاب، القوى المهيمنة والقوى المهمشة، الكتابة والثقافة الفصحى أو العالمة، الأرثوذوكسية الدينية الرسمية، وهذه المفاهيم ترتبط جدليا بقوى أخرى هي: المجتمعات المجزأة لسيادة الحالة الشفهية، سيادة الثقافة الشعبية، هيمنة الشذوذ عن الأرثوذكسية الدينية[420]. هذه المفاهيم ذات الدلالة التاريخية هي التي يعتبرها الخطاب الحداثي مفقودة في الدراسات القرآنية، وفقدانها أحد الأسباب الموطدة للبعد الأسطوري الذي كان سر ممارسة النص لسلطته حسب ما يرى الحداثيون. ويلاحظ على هذه المفاهيم أنها تكونت في فضاء معرفي غير إسلامي، والتعامل مع نص غير النص الديني الإسلامي. وهذا يعني عدم مراعاة الخطاب الحداثي لخصوصيات النص الديني الإسلامي؛ هذه الخصوصيات التي هي من أهم ما يراعيه علم تحليل الخطاب.

ثانيا: تهميش تاريخ الأديان. مما يبرر به الحداثيون استفحال الأسطورة وتكريسها لسلطة النص الديني تهميش تاريخ الأديان فهو لا يحظى بأية أهمية عند المسلمين ويرجع أركون وقوع هذا العلم - هامشيا - إلى سببين أساسيين[421]:

- وقوعه تحت الرقابة العقائدية الحارسة للأرثوذكسية.
- وقوعه أيضا تحت رقابة الدول العلمانية.

طبعا تعلل هذه الرقابة بالخوف من النتائج التي يمكن أن يفضي إليها هذا العلم فإذا وظف المنهج التاريخي وتم تسليطه على هذا النص الديني الإسلامي في نظر الحداثيين فإن ذلك يستوعب الأصوليين ويؤدي إلى تحرير الناس من هيبة رجال الدين وسيطرتهم على العقول[422] وهو أمر ليس بالسهل حينما ينظرون إلى الواقع الإسلامي، لكنه إن وظف سيساهم في إبعاد الأسطورة وإحلال الوعي التاريخي مكانها. وذلك ما يكشف عن تاريخية النص الديني الإسلامي. كما أن هذه الرقابة يمكن تعليلها أيضا؛ وذلك بتاريخ الأديان فهو الكفيل بالكشف عن الثقل التاريخي والسوسيولوجي والنفسي لما يدعى بالمخيال الديني[423]؛ أي أن توظيفه يتيح تعرية الإيمان والكشف عن الطوباوي ومن ثم بيان دور الأسطورة في تأسيس سلطة النص الديني، ونتيجة توظيف هذين العاملين خاصة تاريخ الأديان، إن وظف فإنه يظل غير واثق من أرضيته، غير واثق من رهاناته، غير واثق من أدواته[424]، فإن وثق من أبعاده هذه فإنه سيحول كل شيء كما تتنبأ له الحداثة.

ثالثا: قوى التقديس والقداسة. ويقصد بها القوى الدينية الموجودة في المجتمع الإسلامي ممن يدافع عن المرجعية الدينية سواء أكانت ممثلة في أفراد أو في مؤسسات، كالمؤسسات التي لا تزال لها فاعلية في المجتمع الإسلامي كالأزهر عند السنة، والنجف عند الشيعة وغيرها من المؤسسات، وهذه القوى يوظفها الخطاب الحداثي مرادفة للقتامة ومقابلة للتنوير والقوى التنويرية[425]. ويعزي الحداثيون تشكيل هذه القوى إلى السلطتين السابقتين (السلطة السياسية والسلطة المعرفية) خاصة السلطة المعرفية التي مثلها العلماء ويعتبرونها بدأت مع الإمام الشافعي وتأسيسه لعلم أصول الفقه[426]. وفي التاريخ المعاصر تتبناها الحركات الأصولية الداعية إلى تكريس سلطة النص الديني وجعلها مرجعية المسلمين كما كانت. ويتحامل الخطاب الحداثي على هذه القوى لسببين أساسيين: أما الأول فهو خوفها من نزع القداسة عن الدين؛ ولذلك تلجأ هذه القوى إلى الضغط بكل ثقلها على الدراسات القرآنية بشكل خاص، التي هي في نظر الحداثيين لا تزال من اللامفكر فيه ويفهم من هذا أن الدين من منظور الحداثة ليس مقدسا، وإنما هو ظاهرة كسائر الظواهر، وهذا كلام غاية في الخطورة.

أما السبب الثاني فهو خوف العلماء على امتيازاتهم المادية والمعنوية داخل المجتمع وفي هذا المقام يحمل أركون المسؤولية حتى بعض المستشرقين مسؤولية تكوين قوى القداسة التي مكنت للفكر الأسطوري مثل جوزيف فان إيس[427] الذي اعتبره أحد الذين قدموا عطاء استثنائيا للإسلام، وهو على الرغم من ذلك يمارس أكبر رقابة ذاتية على نفسه فيما يخص المجال المحفوظ للإيمان؛ لأنه لا يريد جلب المتاعب

المبحث الثاني

لنفسه وقد أوخذ هذا المستشرق من خلال مراعاته للإسلام السني باعتباره المهيمن واعتبر مثل هذا الموقف من الأضرار التي تلحق بالدراسات العلمية[428].

إن تصوير الحداثيين للمتدينين على أنهم قوى تحفظ القداسة كان بغرض بيان مدى بعد الفكر الإسلامي عن العلمية وخضوعه للأسطورة، وهذا ما جعل الخطاب الحداثي يعتبر وجود مثل هذه القوى في المجتمع الإسلامي أحد أسباب الأسطورة المكرسة لسلطة النص الديني. والمتأمل في هذا الكلام يجد فيه سعي لمقارنة الإسلام بغيره - وقد مر بنا تعذر المقارنة - فقد شبه المسلمون في الوقت المعاصر في تعاملهم مع الحداثة بالمسيحيين من قبل أثناء أزمة الحداثة في أوروبا[429].

وهذا الكلام لا يتعلق بالنص القرآني أو بالنص النبوي فقط، بل يتعلق بالنص الديني التراثي أيضا؛ ففي نظر الحداثيين قوى التقديس هذه هي التي مكنت للعلماء من أن يقوموا بعملية سطو على المعنى، وصاروا يبلغون الناس فهومهم الخاصة لا مضامين النصوص، ويمثلون بالمفسرين الذين صاروا من خلال عملهم العلمي يقولون ما يريدون هم لا ما تريد أن تقوله النصوص[430] ومثل هذا الكلام قيل أيضا عن الفقه، وأصول الفقه، والسيرة النبوية، والدراسات القرآنية، وسائر العلوم الإسلامية.

ودائما الهدف هو الكشف عن دور الأسطورة في تأسيس سلطة النص الديني وضمان ممارسته لهذه السلطة التي تعتبر عائقا أمام عملية التحديث التي ينادي بها الخطاب الحداثي العربي المعاصر. وهكذا نجد أن سلطة النص الديني التي سعى الحداثيون من خلال الكشف عنها إلى تأسيس تاريخية النص الديني، فمن خلال تركيزهم على هذه السلطات السالفة الذكر، أرادوا أن يقولوا بأنها سلطات تاريخية تأسست في التاريخ، ومن ثم فسلطة النص الديني تاريخية.

وبناء على هذا نجد أركون يصل إلى نتيجة، أو يتوقع نتيجة تتمثل في ضرورة إبعاد الأديان - طبعا ومنها الإسلام - من دائرة التعالي والتقديس والغيب والاعتماد على ركائز المادة التي أسسها العلم الوضعي[431] وهذا أيضا كلام غاية في الخطورة.

وفي ضوء هذا الفهم نجد الخطاب الحداثي ينكر شمولية النص القرآني واعتباره إقليميا تاريخيا، ومن خلال هذا الفهم أيضا كانت الدعوة إلى العلمانية في الراهن العربي، وهي المسألة التي تشكل الجدل الديني العلماني في الخطاب العربي المعاصر.

لقد ذهب العلمانيون انطلاقا من رؤيتهم هذه إلى طبيعة النص إلى القول بتعذر تطبيق الشريعة في الحياة الإسلامية المعاصرة بحجة أن الأحكام الشرعية بطبيعتها إقليمية غير عالمية، مؤقتة غير مستمرة[432] وحينما تصطدم هذه الرؤية بنصوص تعارض هذا التوجه نجد أصحابها يتأولون هذه النصوص تأويلات بعيدة جدا، فمثلا محمد سعيد العشماوي يقف عند قوله تعالى:)... **إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ**...((يوسف: 67) وهي آية قرآنية فيقول بأنها ليست مقولة إسلامية، وأنها لم تعرف لا على مستوى القرآن الكريم ولا على مستوى السنة النبوية، بل ذهب إلى أنها فكرة تبلورت في مصر القديمة، ثم شاعت في المجتمعات المسيحية في القرون الوسطى[433].

ولا شك أن مجانبة الصواب جلية في هذا الكلام، وإن كانت المجتمعات القديمة ظهرت فيها فكرة الحق الإلهي فهذه الأخيرة لا صلة لها بالإسلام، وعبارة أو مقولة كما أسماها العشماوي **إن الحكم إلا لله**" آية قرآنية وردت في قوله تعالى:)... **إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ**((يوسف: 67) وإنكار صلتها بالقرآن الكريم من الأمور العجيبة التي يقول بها الخطاب الحداثي؟!.

المبحث الثاني

الفصل الثاني

النموذج الحداثي

وقراءةالنص الديني

تمهيد

المبحث الأول: محمد أركون ومحاولة زحزحة القناعات

المبحث الثاني: نصر حامد أبو زيد ودعوى تكوين وعي علمي بالتراث

المبحث الثالث: محمد عابد الجابري وتجاوز الإيديولوجيا

المبحث الرابع: حسن حنفي وإعادة البناء

تمهيد

في ضوء ما تم تحديده من مفاهيم وفي ضوء محاولات الكشف عن آليات التأسيس؛ تأسيس تاريخية النص الديني، راح الحداثيون العرب في الوقت المعاصر يشكلون نمطا متميزا في قراءتهم للنص الديني؛ هذه القراءة التي يعتبرون لحظة تدشينها في التاريخ المعاصر للمسلمين بدأت مع طه حسين. ولهذا نجد الإشادة بقراءة هذا الأخير للنص الديني، ونجد الخطاب الحداثي العربي في الراهن يسعى إلى أن يتجلى في حلقة موصولة بتلك اللحظة التي افتتحها طه حسين. ولهذا اعتبر طه حسين رائدا للحداثة العربية، وأن كتابه "في الشعر الجاهلي "كانت له الريادة التي تتجلى حسب المعجبين به ومن يسعون إلى خدمة فكره أو العمل على استمراريته في عدة أمور منها:

- استقلال الماضي عن أهواء الحاضر.
- استقلاله بذاته التاريخية عنا.
- خضوع هذه التاريخية للعقل والمعرفة العقلية التي لا تراعي النتائج العقائدية[434].

من خلال هذه المعالم المحددة لنموذج قراءة طه حسين، يتجلى القول بتاريخية النص الديني كهدف متوخى كما أن العلمانية كانشغال سياسي لدى الحداثيين رأوا تعذر تأسيسها نظريا ما لم يتم تأسيس تاريخية النص الديني، وهذا ما أشارت إليه العبارات السابقة: "استقلال الماضي عن أهواء الحاضر" أو "استقلاله بذاته التاريخية" أي أن النص يصبح هناك، ونحن نعيش هنا، والمسافة بين هنا وهناك شاسعة، تقتضي أن نفكر في الحاضر بآلياته الراهنة لا بآليات الماضي.

كما نجد الإشادة باللحظة التأسيسية (= لحظة طه حسين) عند محمد أركون؛ إذ يعتبر هذا الأخير طه حسين أحد الذين فرضوا أسلوبا لا يرضخ للتزمت، ولا للحشو وذلك بإخضاع تراث الماضي لفحص انتقادي آلت نتائجه إلى ربطه بالمنسي وتم فضح التمويه وإعادة الآفاق التاريخية الصحيحة[435]. إن عملية فضح التمويه وعدم الرضوخ للتزمت، والتركيز على الآفاق التاريخية وغيرها من المصطلحات الشائعة في قراءة أركون كلها توحي بتوجه وضعي متأثر بالمناهج التي أفرزتها الفلسفة المادية الحديثة في الغرب، وما يؤكد ذلك أن تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر بدأت مع طه حسين لكن مشروعه لم يكتمل.

كما نجد الدكتور الطيب تيزيني هو الآخر يشيد بريادة طه حسين وبالخطوة الجريئة التي خطاها[436]. وعلى كل فقد كان طه حسين نموذجا افتتاحيا في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ومن جاء من بعده من باحثين أرادوا الأخذ بقراءته ومنهجه، فقد اعتبروا أنفسهم امتدادا له ليس إلا، وما دام الأمر كذلك سنقف في هذا الفصل على بعض **النماذج** التي ساهمت بقراءتها في **الانفصال** عن **النص**الديني وفي **القول** بتاريخيته.

المبحث الأول

محمد أركون ومحاولة زحزحة القناعات

المطلب الأول: آليات القراءة عند أركون

يعتبر محمد أركون أكثر الباحثين الحداثيين اهتماما بالقراءة المعاصرة للنص الديني، يشهد له بذلك أنصاره وخصومه على السواء، فهو من أصحاب المشاريع، والمشروع الذي يسعى أركون إلى تأسيسه هو مشروع نقدي يهدف إلى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الميتافيزيقي، والمؤسساتي، والسياسي الذي فرض عن طريق مايدعوه أركون بالظاهرة القرآنية أو الظاهرة الإسلامية [437] وذلك ضمن الإطار العام الذي يشكل أحد مواضيع الحداثة الغربية وهو الظاهرة الدينية.

وهو مشروع ينم عن تحول نمط الصراع وآلياته بين الفكر الديني والفكر الوضعي وهو ليس وليد عقد التسعينيات بل يمتد إلى ما قبل ذلك؛ فكتابات أركون في هذا المجال بدأت في السبعينيات مثل كتابه "قراءات في القرآن" الذي اعتبره أولى بالقراءة من كتب غيره من الحداثيين التي أثارت ردود أفعال كثيرة[438]. ومحمد أركون في مشروعه هذا يراهن على إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي بمختلف مراحله وبمختلف نصوصه بما في ذلك النص القرآني.

وحتى ينتصر هذا الرهان يوظف أركون استراتيجية الزحزحة (Le Deplacement) وتسليطها على القناعات واليقينيات الإسلامية، حتى إذا تبين أن تلك القناعات قامت على أرضية غير سوية، أو تم التمكن من نقلها من إطارها إلى إطار آخر كان قد أتى على البنيان من قواعده. وهذا في إطار الأخذ بالحفر الفكري (الأركيولوجيا الفكرية)كما يقول ميشال فوكو، أو في إطار محاولة التفكير في اللامفكر فيه كما يقول محمد أركون. ولذلك فالزحزحة (Le Deplacement) عند أركون يقصد بها: "كل تغيير يطرأ على الإشكاليات التقليدية، أو مقاربة جديدة للمشاكل المطروحة، تحل محل المقاربات السابقة، وتلغيها أو تزحزحها عن مكانها"[439].

والإشكاليات التقليدية المتحدث عنها هي يقينيات العقل المسلم التي البعض منها بعض من العقيدة؛ كالإيمان بأن المكتوب في المصحف هو كلام الله عز وجل، وكالإيمان بحجية السنة، وكالإيمان بأن الإسلام رسالة عالمية... وغيرها من الأمور. والمقاربات المقترحة هي المقاربات القرائية التي قدمتها الحداثة الغربية للنص الديني اليهودي والمسيحي، باعتمادها على المعارف الحديثة ومحاولة سحب تلك الأحكام والمقاربات على النص الديني الإسلامي، مع محاولة بيان التركيز على النتائج الإيجابية التي توصلوا إليها هناك، وذلك ما يجعل عملية زحزحة القناعات الإسلامية في نظر أركون عملية تفكير وتأمل عاجلة وضرورية من الناحية الفلسفية[440] وتتجلى ضرورتها بالطبع في وجوب مسايرة الحداثة الغربية وتطبيقات علوم الإنسان في الغرب.

وبالتالي فعملية زحزحة القناعات تصبح ليست إجابات نهائية بقدر ما هي تأسيس استشكالات حول مسائل صارت موثوقا منها، وتكوين روح الشك والنقد لدى القارئ وجعله لا يجزم بصحة ما يقرأ إلا بعد عرضه على محك النقد، وبيان مطابقته للواقع، واستكشاف بعده الوضعي. عقب إحدى المحاضرات التي ألقاها أركون حول القرآن الكريم سئل: هل بإمكانك التشكيك في آية قرآنية معينة؟ فرد على السائل بأن هذا السؤال عبارة عن الدعوة إلى مبارزة تيولوجية، وأن هذا النمط من الأسئلة لم يعد محل اهتمام علوم الإنسان فهي لم تعد تهتم بالصحة أو البطلان وإنما تبحث في كيفية تمكن هذا النص من أن يشغل وعي الناس ويسيطر عليهم مدة قرون، وكيف استطاع أن ينسينا تاريخيته وبدا مجردا مطلقا متعاليا على التاريخ؟ واعتبر مترجم أركون هذه الإجابات إحدى الزحزحات الأركونية المهمة في تاريخ الفكر الإسلامي[441].

إن إجابة أركون هذه بقدر ما تبدو مصادرة عن المطلوب، بقدر ما هي عملية زحزحة كما قال مترجمه؛ لأنها تنطوي على البحث في سر قدسية النص الديني؟ وكيف بقي يمارس سلطته؟ وهي الأسئلة التي تعتبر الإجابة عنها منافذ للقول بتاريخية النص الديني، وإحلال مكان يقينيات العقل المسلم مسائل أخرى، وتلك هي عملية الزحزحة. وهنا تتجلى عملية زحزحة القناعات كبديل لا بد من الأخذ به في نظر أركون في سبيل مجابهة الفكر الديني خاصة، وأن نمط المجابهة السابق لم يصل إلى المطلوب، أعني به القراءة الماركسية للنص الديني التي اعتبرت تعبيرات سيكولوجية وإيديولوجية تدل على عصرها ليس إلا؛ أي أنها مجردة من القيمة المعرفية ومن نماذج هذه القراءات حسين مروة [442]. فإذا كانت تلك القراءات عاجزة ولم تصل إلى النتائج المطلوبة من الناحية المعرفية، فإن عملية زحزحة القناعات صارت من الضرورات الحداثية الملحة والكفيلة بتفكيك الفكر الديني، وذلك بتوظيف عدة آليات يعتبر أركون من السباقين إليها منها:

1. **شبكة المفاهيم:** يوظف أركون شبكة مفاهيم ضخمة ومعقدة جدا يراها من أدوات الزحزحة مثل: الأسطورة، الطقس الشعائري،

رأس المال الرمزي، العلامة اللغوية، إنتاج المعنى، آثار المعنى، التاريخية، المخيال، نظام الإيمان... وغيرها من المفاهيم التي يرى أركون ضرورة إدخالها وتوظيفها كآليات قرائية، خاصة وأنها صارت متداولة في مجال العلوم الإنسانية. يوظف أركون هذه المفاهيم بكيفية لا يضاهيه فيها أحد من المفكرين المعاصرين.

2. **العلوم الإنسانية**: مثل اللسانيات، تاريخ الأديان، علم النفس، الأنثربولوجيا وغيرها من العلوم الإنسانية التي صارت تطرح تساؤلات ملحة حول النص الديني عموما، ومن خلال بلورة هذه التساؤلات والإجابة عليها بما تقضي هذه العلوم الإنسانية، من خلال تلك النتائج يمكن دراسة النص الديني. وقد وظف أركون تلك النتائج وذلك أحد الأسباب التي جعلته يقول بتاريخية النص الديني، فمن خلال توظيفه علم النفس مثلا، انتهى إلى أن الفكر الديني أو الموقف التيولوجي صار مجابها بأسئلة بسيكولوجيا المعرفة، واعتبر أن شيوع وانتشار هذا الفكر يعود إلى طبيعة الإنسان في القديم - زمن الوحي - التي كانت مفتوحة على العجيب الساحر أو الأسطوري[443].

وبمفهوم المخالفة إن تطور العلم المادي الذي يقوم على ربط الظواهر بأسبابها يلغي هذا الموقف التيولوجي، ولأن علم النفس قدم تفسيرا لهذه الظاهرة، فبذلك يصبح الإيمان مؤسسا على أرضية متحركة، وهذا أحد أوجه زحزحة القناعات، كما يعتبر محمد أركون النظر للكتابات المقدسة من زاوية تاريخية واجتماعية وأنثروبولوجية يزعزع كل الترتيبات التقديسية للعمل اللاهوتي التقليدي، وهي المعارف الكفيلة في نظره بنزع غلافات التمويه والتهويل والرؤى الأسطورية حول ظاهرة الكتاب المقدس[444] والمعمم في المجتمعات[445]، كما أنه يعتبر اللسانيات علم ضروري لزحزحة القناعات، ومن أولويات القراءة المعاصرة ضرورة المقاربة السيميائية لذلك يعتبر عملية الزحزحة تكمن في نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية[446].

3. **المناهج المتعددة**: يوظف أركون في قراءته وعملية زحزحته للقناعات الإسلامية منهجية متعددة الرؤوس، فهو كما قال عنه علي حرب: "يقوم في كل فقرة من فقرات مباحثه بتلخيص القواعد المنهجية التي يستخدمها"[447]. لقد كانت أعمال أركون تسعى إلى تطبيق هذه المناهج على النص الإسلامي بما فيه القرآن الكريم، ومن ضمنها تلك التي طبقت على المسيحية، فأخضع النص الديني للنقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى... وغير ذلك، وأركون بتوظيفه لهذه المناهج كان يهدف إلى تأسيس إسلاميات تطبيقية (L'eslamolgie Pratique) من أجل التعرف على الظاهرة الدينية. ومن خلال توظيفه هذه المفاهيم، وبتلك المعارف الإنسانية وهذه المناهج صار أركون يطرق مسائل خطيرة، وإن كان يعتبرها من الضروري التحدث عنها لأنها بقيت لأمد طويل من قبيل اللامفكر فيه.

ومن هنا فإن عملية زحزحة القناعات التي يدعو إليها أركون في مشروعه الفكري لا تبدو مطلوبة لذاتها بقدر ما تناط بها وظائف أخرى لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال إنجاز هذه الزحزحة وهذه القراءات الحفرية للقناعات واليقينيات الإسلامية ومن هذه الوظائف:

أ - تعرية الوظائف الأيديولوجية: وهي أمر يشترك في القول به أركون وغيره من الحداثيين، فقراءتهم للنص الديني لا ترى فيه نصا تجاوز الإيديولوجيا، بل هو ذو بطانة إيديولوجية[448] ولم يقف حكمهم هذا على النص التراثي فحسب بل تجاوزه إلى النص القرآني، وهذا ما يتجلى من كلام نصر حامد أبو زيد حينما اعتبر نزول الوحي استجابة لمتطلبات الثقافة في ضوء القراءة الأنثروبولوجية التي كان ينجزها، وهذا ما يتجلى أيضا عند أركون في معالجته للكثير من المسائل المتعلقة بالنص القرآني كأسباب النزول، ومسألة التدوين وما ترتب عنها من إنجاز المصحف، وكتب الحديث... وغيرها، فكلها في نظر أركون خضعت لوظائف أيديولوجية[449].

وللكشف عن تاريخية النص الديني يرى أركون ضرورة زحزحة القناعات بخصوص هذه المسائل فتكون عملية الزحزحة أداة تناط بها عملية تعرية الوظائف الإيديولوجية. وعملية التعرية هذه جعلته يقوم بقراءة تفكيكية لا مثيل لها - على حد تعبير مترجم أركون- للتراث والذات والمعنى.

ب - اختراق المحرمات والممنوعات السائدة: وهي ما يصطلح عليه أركون التفكير في اللامفكر فيه، وهو في هذا الموضع يطرح جملة من التساؤلات حول النص الديني إلى درجة أن قارئه يفهم أنه يقرأ لمفكر من زمن آخر ومن بيئة ثقافية أخرى. وذلك من خلال تساؤلاته هذه التي لا تجعل القارئ يلمس نتيجة معرفية توصل إليها صاحبها بقدر ما يزداد شكا وحيرة إلى درجة أن بعض قراء أركون ونقاده يعتبرونه لا ينجز قراءة معينة، ولا يؤسس فضاء علميا، ولا يتبنى منهجا معينا، وإنما يحدد إشكالات ويدعو إلى معالجتها غيره من الباحثين ومن قراءه[450]، واختراق هذه المحرمات هو ما جعل أركون دقيقا في انتقاء مصطلحاته وهو ما جعله يوظف شبكة المفاهيم التي تمت الإشارة إليها، وهو ما جعله يغير في بعض الأحيان عناوينه مثل تغييره لعنوان كتابه من: "نقد العقل الإسلامي" إلى "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ومصطلح التاريخية كما مرّ بنا له دلالته الوضعية التي يرد بها في مقابل المقدس فيكون هدفه نزع صفة القداسة عن النص الديني بما فيه النص القرآني وهذه إحدى أمثلة اللامفكر فيه.

المبحث الأول

ومن أمثلة اللامفكر فيه أيضا مسألة "العلمنة في الإسلام"؛ فالخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر يناهض العلمنة لأنها مخالفة للإسلام، لكن أركون يخطئ هذا التصور ويعتبر الخطاب الإسلامي جاهلا بإيجابيات العلمانية، كما أنها في نظر أركون ليست مخالفة للإسلام بل هي من مضامينه انطلاقا من الرسالة القرآنية التي يعتبرها تقدم دورها وتمارس نفسها على هيئة حداثة[451]، إلى السنة النبوية التي يعتبرها نضالا دنيويا[452]، كما أنه يعتبر الدولة الإسلامية دولة علمانية خاصة مع بداية العهد الأموي أين صارت الشرعية شرعية القوة.

ج - هتك الرقابة الاجتماعية: ويقصد بها أركون موقف ومعتقد الجماهير في النص الديني، فعامة المسلمين أو جمهور المسلمين، حصل لهم اطمئنان حول النص الديني في مستوياته المختلفة، وهم يعتقدون أن القرآن الكريم كلام الله المدون في المصحف، وأن السنة مصدر من مصادر التشريع، وهذا الجمهور الإسلامي يرفض أي وصف أو أي قول آخر يناقض هذا المعتقد، وحتى النص التراثي ينظر إليه بعين التبجيل لصلته بالوحي وكونه خادما له. هذا الموقف في نظر أركون ضرب من الرقابة الاجتماعية التي لا بد من هتكها؛ لأن ذلك في نظره إحدى الضرورات التي تقتضيها عملية التفكير والتأمل[453]، وهذه العملية عملية زحزحة وزعزعة بحق. وقد صور شارح أركون أثرها على المسلمين بأنهم يصبحون في حالة رعب وخواء[454].

المطلب الثاني: تطبيقات أركون على النص الديني

إن الغاية التي يهدف إليها أركون والتي هي إحدى أولويات مشروعه الفكري هي تأسيس إسلاميات تطبيقية كما سبق الذكر، هذه الغاية جعلته يأخذ بمفهوم الزحزحة في تعاطيه مع النص الديني الإسلامي بغية مناقشة مدى علمية ما يعتقده المسلم وذلك على النحو التالي:

أولا: بخصوص النص القرآني. سبق الحديث عن ممارسة النص لسلطته عند الحداثيين، ولكن زحزحة قناعات المسلم بخصوص النص القرآني يتناولها أركون من زوايا متعددة ومن خلال تركيزه على جوانب وطرحه لأسئلة لم يطرحها العقل المسلم، وبعضها طرح وأجيب عنه، لكن أركون يطرحها بصيغة أخرى تبريرية أكثر مما هي واقعية أو متحققة تاريخيا كما يقول هو، من هذه القناعات المتحققة بخصوص النص القرآني والتي تسعى القراءة الأركونية إلى زحزحتها: الوحي، التدوين، الشفوي والكتابي، المرجعية القرآنية... وغيرها من الأمور التي يناقشها أركون، وما دامت الحداثة مشروعا مفتوحا فهو دائما قيد التأسيس، يصبح التعامل الحداثي مع النص القرآني تعامل معه في الآن. من هنا يسعى أركون إلى أن يكون منسجما مع منحى القراءة الحداثية، فيرى أن قراءة القرآن بشكل عام تعتمد على المكانة التي نوليها للتاريخية من أجل تفسير كل فترة الوحي والممارسة النبوية[455]. وهي أهم فترة في تاريخ القرآن الكريم، والتي يعتبرها أركون ملغاة من القناعة الإسلامية الآن بسبب تدوين المصحف؛ لأن المصحف نص بينما القرآن كلام في نظره؛ أي ضرورة التمييز بين الشفوي والكتابي.

وإخضاع القرآن الكريم للتاريخية كمفهوم مادي حداثي أمر غاية في الصعوبة والخطورة، لذا نجد أركون نفسه داعية هذه التاريخية يحكم باستحالة ذلك ويعزي اقتحام المستشرقين هذا الميدان في رأيه لأن العقل العلمي كان هو المنتصر يومها وكان مدعوما بالاستعمار[456]. إذا فالحديث عن تاريخية القرآن أمر من الصعوبة بمكان أن يتحدث عنه الآن، خاصة وأن الحركات الإسلامية صارت تشكل جبهة دفاعية مخيفة[457]. من جهة أخرى يرى أركون التحدث عن تاريخية النص القرآني صار ضروريا من الناحية الفلسفية كما مر بنا، لكن المجابهة صارت صعبة والجرأة مفقودة، ولذلك كانت طبيعة تناول ودراسة أركون للنص القرآني تتمثل في عملية زحزحة لقناعات المسلمين إزاء النص الكريم.

فنجده يبدأ من الحديث عن الوحي فبدل توظيف مصطلح الوحي الذي هو مصطلح قرآني لقوله تعالى:)**إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**((النجم: 4) يوظف مصطلح "الحدث القرآني" (Le fait Coranique)[458] ويوظف أحيانا مصطلح "معطى الوحي" ومصطلح الحدث له دلالة متميزة، فهو مفهوم ذو دلالة أنثروبولوجية مادية تاريخية[459]. خلاف الوحي الذي له بعده الغيبي والواصل بين عالمي الغيب والشهادة. وبمعناه المتداول عند علماء العقيدة وعلماء القرآن الكريم من أنه: "إعلام الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر"[460].

إن الفرق بين دلالتي "الحدث" و"الوحي" واضح، وهناك من يعتبر أركون يأخذ بمفهوم الحدث القرآني أو معطى الوحي تخفيفا لغيبيته وتوكيدا لدنيويته وموضوعيته (7)، وهذا التغيير في المصطلح له بكل تأكيد تداعياته المعرفية والنفسية، فيكون المصطلح في حد ذاته أداة من أدوات الزحزحة، وهذا الأمر يبيّنلنا سر توظيف الجهاز المفاهيمي الذي تم الحديث عنه من طرف محمد أركون، كما نجده يغير مصطلح القرآن ليطلق عليه "الخطاب النبوي" (Le Discours prophètique)، ويقول بأنه مفهوم يطلق على الكتب الدينية كالإنجيل والقرآن، وأنه

المبحث الأول

يتجاوز التعريفات العقائدية إلى البنية السيميائية للنصوص[461].

إن قارئ أركون يجده يفكر في فتح الإضبارات الكبرى التي بقيت على حد ما يقول مسكوتا عنها حتى الآن، وطبيعي أن جميع العلوم الإسلامية ذات مرجعية قرآنية ولذلك اتجه أركون إلى النص القرآني؛ لأنه بتحريك المصدر والأصل تزحزح الفروع بالضرورة؛ فنجده يورد كلاما يوحي بأنه يعتبر أن القرآن المدون في المصحف ليس هو الموحى به على محمد صلى الله عليه وسلم، أو على الأقل ليست دلالاته نفس الدلالات التي تضمنها لحظة نزوله، وله في هذا كلام كثير، وأحيانا يكرر هذا الأمر في مقالاته وفي كتبه كذلك، من ذلك حديثه عن المصحف حينما يعرفه بأنه: "عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية ولكنها دونت في ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن، أو لم يكشف عنها النقاب ثم رفعت هذه المدونة - أي المصحف - إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من للفاعلين التاريخيين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكل المرجعية المطلقة الإجبارية التي ينبغي أن تتقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم"[462]. ويقول أيضا عن المصحف: "أفضل أن أدعوه بالنص الرسمي المغلق، والذي استهلكته الأمة المفسرة، عاشت عليه طيلة قرون وقرون، وسوف تستهلكه أيضا طيلة فترة مقبلة لا يعرف إلا الله مداها بصفته تنزيلا أي وحيا معطى"[463].

إن هذا الكلام يجعل قارئ أركون في تساؤل مستمر حول صحة النص القرآني المدون في المصحف خاصة القارئ الذي لا يمتلك خلفية إسلامية صحيحة ويمكن أن تزحزح قناعته حول مصدرية القرآن الكريم وهذا أمر خطير، وما يترتب على الأخذ به أمر خطير أيضا؛ لأنه إلغاء كلي للعلوم الإسلامية، ونقل للمسلمين من مرجعية إلى أخرى؛ من مرجعية دينية إلى أخرى حداثية وضعية وهذا ما كان يتنبأ به أركون حينما قال بأن المسلمين: "بدأوا يتحولون من اللامبالاة إلى التاريخ الأرضي الذي لا صلة له بالمستقبل الأخروي"[464].

ويلاحظ على هذا الكلام أن صاحبه صوب نقده إلى جانب خلفي، أو مستوى عميق من مستويات النص وكأنه يوظف أركيولوجيا الفكر التي قال بها ميشال فوكو والتي اعتبرت إحدى منجزات العلوم الإنسانية في تاريخها المعاصر، وفي هذا نجد مترجم أركون أكثر صراحة من أركون في عملية الزحزحة أو الزعزعة - زعزعة عقيدة المسلم - بخصوص النص القرآني، فعن تطبيق هذه العلوم الإنسانية في المجال الإسلامي يقول مترجم أركون بأنها تشكل خطرا من الناحية النفسية؛ لأنها تزعزع التوازن النفسي للمسلمين، وأنها بمثابة عملية جراحية خطيرة جدا[465].

وهذا الموقف لا يعدو أن يكون في نظري إلا امتدادا لمواقف المستشرقين، أكثر مما هو بحث موضوعي، وما التناقضات التي وقع فيها أركون إلا دليلا على ذلك. وحتى يتاح لأركون عملية زحزحة شاملة للقناعات الإسلامية إزاء النص القرآني بعد أن غير مصطلح الوحي، وشكك في صحة المصحف، نجده يبرر تشكيكه هذا بالبحث في تاريخ القرآن الكريم من خلال تناوله مسائل عديدة مثل:

1. تدوين المصحف: من المعلوم أن جمع القرآن في مصحف واحد تم في عهد الخليفة الثالث، وهي مرحلة متأخرة نسبيا عن عهد النبوة، فقد مات النبي صلى الله عليه وسلم ولم يترك القرآن الكريم مدونا في مصحف واحد، وإنما تركه مدونا على العسب والجريد والآدم وعظام الأكتاف، وهذا ما يؤكده تاريخ القرآن الكريم، وهو ما ذكره علماء الإسلام في كتبهم[466]. كما أنه كان محفوظا في الصدور، وقد اعتمد في جمعه وتدوينه على النسخ المدونة، ولكن أركون لم يشر إلى ما كان مكتوبا بقدر ما كان يركز على الشفوي، ولذلك يعتبر أن اعتماد التدوين على حافظة الحفاظ مسلك غير أمين، واحتمال الخطأ والنسيان وارد، وهذا من ضروب الزحزحة. وأركون في هذا الموقف يجعل دور السياسة حاسما في هذه المسألة، ومن منظور العلوم الإنسانية التي يجعلها إحدى آليات الزحزحة خاصة من منظور علم التاريخ الحديث تحديدا، ففي رأيه هذا العلم لم يعد يسلم بالرواية الإسلامية التقليدية بخصوص المصحف، بل يتناولها بإلحاح نقدي كبير، مبرّرا ذلك بطبيعة المناخ السياسي المتوتر الذي تم فيه جمع المصحف[467].

يفهم من هذا أن عملية تدوين المصحف مسألة لا تزال يكتنفها الغموض، وتوظيف مثل هذا الكلام يتعمده أركون من أجل عملية الزحزحة التي يراهن عليها، ويبرر ذلك بعدة أمور:

- قلة المصادر الموثوقة: إذ يعتبرها نادرة، وما عداها فهو هش وتعرض لعمليات تحوير، وحذف، وتقديس[468]. وفي هذا مبالغة؛ فإذا كانت المصادر غير الموثوق منها موجودة، فإن المصادر الموثوقة كثيرة جدا، وما أدلج منها يمكن الكشف عن أدلجته، بدليل أن أركون يعترف بأن الأبحاث العربية الإسلامية برهنت على جرأة وحققت نجاحات، صارت تقدر حق قدرها من طرف المؤرخين[469].
- ترتيب الآيات والسور: فهو في نظره ترتيب غير صحيح. يقول عن هذا الترتيب: "لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلاني أو منطقي وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على المحاجة المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها" [470]. وهذا الأمر أيضا لم يلتفت فيه إلى ما قاله علماء الإسلام، فالثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يأمر بكتابة ما يوحى إليه ويدل على موضع المكتوب من سورته، وقد توفي صلى الله عليه وسلم والقرآن كله مجموع[471].

المبحث الأول

- النسخ المعتمدة: يعتبر أركون عملية تدوين المصحف لم يرجع فيها إلى جميع النسخ، وأن هناك نسخا أهملت كمصحف ابن مسعود[472].
- تثبيت الكتابة الإملائية: وهو أمر كان متأخرا، إذ تم في عهد الحجاج، وهو الذي أصدر قراره بتثبيت الكتابة الإملائية بعدما مرت مدة على تدوينه، وهذه العملية يعتبرها أركون أمرا ينال من المعنى[473].
- الانتقال من الشفوي إلى الكتابي: ما دامت عملية التدوين وجمع القرآن الكريم في المصحف لم تتم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما كان في البداية محفوظا في الصدور، أي أنه كان نصا شفويا ثم تحول إلى نص مكتوب، فمن وجهة نظر لسانية يقول أركون بأن هناك فرق بينهما فالشفوي كلام والمدون نص. ويعتبر أركون العقل المسلم الذي لم يميز بين هذين المستويين، عقل لم يميز بين الشفوي والمدون، كما يعتبر هذا الاعتقاد جحد لوظائفية اللغة، وآلية ممارستها كوثيقة مكتوبة، والفرق بينهما مهمل في العقل المسلم حسب أركون؛ لأن تركيبته من طبيعة تيولوجية لاهوتية[474].

إن هذه الجوانب التي يقف عندها أركون في مناقشته لمسألة تدوين المصحف تولد خلفية استفهامية تزحزح ما هو ثابت وتدفع للاهتمام بالنص القرآني في اتجاه تاريخي وضعي، وهذا ما يمكّن من القول بتاريخية النص القرآني التي هي إحدى رهانات محمد أركون كما تمت الإشارة إلى ذلك.

2. علاقته بالنصوص الأخرى: ويقصد بها نصين اثنين أما الأول فهو الكتاب المقدس - التوراة والإنجيل - وأما الثاني فهو التراث العربي قبل الإسلام - تراث الجاهلية - والذي يتمثل في الشعر العربي خاصة. بالنسبة لنص الكتاب المقدس يجري أركون مقارنة بينه وبين النص القرآني، وهو أحد أوجه توظيف علم مقارنة الأديان في المشروع الأركوني، هذا العلم الذي ما زال لم يوظف بالشكل المطلوب عند المسلمين حسب أركون، وبالتالي فالنتائج المنوط تحقيقها بهذا العلم ما زالت لم تتحقق بعد في الفضاء المعرفي الإسلامي، ولذلك حينما يطرح أركون إمكانية توظيف هذا العلم، يطرحه من خلال دراسته لليهودية والمسيحية، ثم يقارن بين ما حدث في المجتمع اليهودي والمجتمع المسيحي ويحاول سحب ذلك على الإسلام والفكر الإسلامي؛ لأنه يرى أن أحداث هذين المجتمعين نضجت وتأسست نتائجها بينما هي عند المسلمين لا تزال من قبيل اللامفكر فيه[475].

وما يبرر المقارنة عند أركون أمور كثيرة متشابهة بين الإسلام والديانات الأخرى أو بين النص القرآني ونص الكتاب المقدس؛ فيشبّه مثلا حالة الرفض والأسئلة التي جوبه بها النبي صلى الله عليه وسلم من طرف معارضيه في مكة بالمجابهات التي لقيها المسيح[476]. كما أنه يتحدث عن قدسية المصحف مقارنا إياها بقدسية الكتاب المقدس قائلا: إن الهيمنة النفسية والثقافية للمجلد المادي الذي يتضمن خطاب الوحي تجد تأكيدا لها في الأيقونات البيزنطية التي تصور لنا المسيح جالسا على العرش الفخم بكل عظمة، ويقارن أركون ذلك بمفهوم العرش في القرآن الكريم[477].

وهكذا نلمس نزوعا في الخطاب الأركوني بإرجاع النص القرآني إلى غيره من نصوص الكتاب المقدس، إلى أن نجده يصرح بذلك قائلا: "أفكر في اختزال القرآن إلى مجرد المصادر التوراتية والعبرانية"[478] ولإنجاز ذلك يدعو أركون إلى توظيف النقد التاريخي والفللوجي في دراسة النص القرآني، وهو نقد ما زال لم يوظف ولم يمارس من طرف المسلمين لأسباب سياسية ونفسية وليست علمية في نظره؛ لأن قواعد هذا النقد هي قواعد علمية وظيفتها تقوية القواعد العلمية لتاريخ المصحف ولاهوت الوحي[479]. وفي هذا فصل بين النص وفاعليته، أو زحزحة إحدى القناعات لدى المسلم التي تتمثل في تغيير المرجعية النصية لصالح مرجعية أخرى هي المرجعية العلمانية التي هي إحدى رهانات أركون من خلال جهده في القول بتاريخية النص الديني. والاعتماد على النقد الفللوجي كآلية من آليات ربط النص القرآني بنص الكتاب المقدس تصب في هذا المصب؛ لأن الفكر العلماني في المجتمع اليهودي والمسيحي انتصر على الفكر الديني، بينما في المجتمع الإسلامي لا يزال الفكر الديني يقاوم، ولا تزال المرجعية القرآنية منتصرة بشهادة الحداثيين أنفسهم. ولهذا لجأ الخطاب الحداثي ومنه الخطاب الأركوني إلى القول بضرورة الأخذ بالنقد الفللوجي للنص القرآني كمرحلة أولى من مراحل الدراسة التي يعوّل عليها في ربط النص القرآني بالوحي التوحيدي السابق له[480].

والهدف من هذه المقارنة تبدو الإشارة منه إلى أن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يأت بجديد. وطرح احتمال نقله عن الكتاب المقدس، وهي شبهات طرحها الاستشراق ويرددها الخطاب الحداثي العربي المعاصر من خلال إثارة مسائل كأمية النبي صلى الله عليه وسلم، وما ورد في القرآن من أحكام، وقصص الأنبياء وغيرها من الأمور ولم يرد أركون إلا أن يطرحها من زاوية متميزة.

أما النص الثاني الذي يقارن به أركون النص القرآني، فهو النص التراثي الجاهلي لأن الجاهلية في النظر التاريخي والأنثروبولوجي حضارة وثقافة كاملتان[481] وبالتالي فالتراث الجاهلي لا يمكن أن يهمل في نظر أركون إذا ما أردنا إنجاز دراسة حول النص القرآني، وهو في نظره تقتضيه الدراسات الأنثروبولوجية، كما تقتضيه عمليات الحفر الفكري التي ينادي أركون بالاستعانة بها في دراسة النص القرآني، لذلك نجده يشيد بتلميذته جاكلين شابي (Jacquline Chabbi) التي أرادت من خلال اهتمامها بالتراث السابق الكشف عن

المبحث الأول

الحقيقة التاريخية للنص القرآني والفرق بينه وبين الأساطير اللاحقة التي هي من وضع الخيال الديني على حد ما يذهب إليه أركون[482].

كما يعتبر موقف الإسلام من التراث العربي قبل البعثة فيه تعسف، وموروس عليه القمع[483]، وهذه المسألة التي طرحها كإشكالية - كما هو ديدن محمد أركون - هي التي درسها بشكل متميز نصر حامد أبو زيد في كتابه: النص والسلطة والحقيقة من خلال معالجته للنص في الثقافة التشكيل والتشكل، وذلك بمقارنته للنص القرآني بالنص الشعري، وبغيره من الظواهر السائدة في المجتمع والتي هي محل دراسة أنثروبولوجية. ودائما الهدف من هذه العمليات وعملية المقارنة التي يدعو أركون إليها - مقارنة النص القرآني بغيره - هدفها زعزعة قناعات المسلم ومعتقدة في النص القرآني.

3. القراءة التزامنية: وهي إحدى أنماط القراءة التي يدعو أركون إلى توظيفها وتطبيقها على النص القرآني، والتتزامنية منهج ألسني تمت الإشارة إليه من قبل وتهدف هذه القراءة إلى زحزحة القناعات بخصوص سلطة النص وممارسة فاعليته من خلال العودة إلى زمن النص لكي تتم قراءته ضمن مفرداته السائدة في ذلك الوقت، ولا تسقط عليه مفردات ومفاهيم زمن آخر، ودعوة أركون إلى هذه القراءة في نظره لأنها غير مستعملة في الميدان المعرفي الإسلامي، وكأن المسلم يقرأ النص القرآني ويفهمه بغير أدواته، ومن جهة أخرى يرى أركون أن هذه القراءة قد وظفت تحت ما يسمى بأسباب النزول[484]. ولكن شابها الكثيرمن الخلط مماأدى إلى عدم استيعابها من طرف العقل المسلم. ولهذا يرى أركون ضرورة القيام بهذه القراءة التي تمكننا من إصابة المعنى الأصلي البعيد عن التأويلات التي لحقت به.

إن هذه القراءة التزامنية التي يدعو إليها أركون الهدف منها موقعة النص القرآني في زمكان معين لا يمكن أن يتجاوزه، وبذلك يوجه المسلم نحو مرجعية أخرى هي المرجعية الوضعية، ولكن المتتبع لخطاب أركون يجده في هذه المسألة يقع في عدة تناقضات؛ فإذا كانت القراءة التزامنية ينبغي أن توظف مفردات زمن النص فإن أركون يوظف جهازا مفاهيميا معاصرا لا صلة له بزمن النص القرآني ولا بلغته، إن مفاهيم مثل: الأركيولوجيا، والدوغمائية، واللامفكرفيه، والإبستيمولوجيا، ... وغيرها من المفاهيم كلها مفاهيم غربية معاصرة. وهذه إحدى المفارقات التي يقع فيها أركون، كما نجده يبيح لنفسه تجاوز لغة النص القرآني حينما يسعى إلى مقارنته بغيره من الكتب المقدسة[485]. وهذا وجه آخر من أوجه التناقضات التي وقع فيها.

كما أن أركون يتناقض في دعوته إلى القراءة التزامنية مع الاعتراف الذي سجله بخصوص النص القرآني، فقد قال بأن النص القرآني له قابلية بأن يعني[486]؛ أي أن قدرته على إنتاج المعنى وتوليده هي قدرة مستمرة، فكيف يمكن حبس هذا المعنى المستمر في إطار زماني وثقافي معين واعتباره خاص بذلك الإطار رغم توفر هذا النص على هذه الخاصية؟!. هذه أبرز الجوانب التي أراد محمد أركون من خلال الوقوف عندها زحزحة القناعات الإسلامية إزاء النص القرآني، إلى أن نجده ينهي كلامه باقتراح إنجاز نسخة أخرى محققة تماما للقرآن الكريم[487].

ثانيا: بخصوص السنة النبوية: النص النبوي أو السنة النبوية تأتي في المرتبة الثانية في مصادر التشريع الإسلامي بعد النص القرآني، ولا يزال النص النبوي يشكل مرجعية عمل لدى المسلمين على اختلاف فرقهم ومذاهبهم، وقد مر بنا هذا أثناء الحديث عن أقسام النص الديني وأنماط توظيفه، وهذه المكانة التي يحظى بها النص النبوي في المرجعية الإسلامية وفي المعتقد الإسلامي معترف بها في الخطاب الحداثي، لذا يعتبر أركون نصوص السنة النبوية تشكل إلى جانب النص القرآني تراثا حيا ونصوصا يعيش عليها المسلم[488].

من هنا، من هذه المكانة التي يوليها المسلم للنص النبوي والتي جعلته يجتهد في تحصيل الحديث وخدمته وتأسيس علوم صارت تعرف بعلوم الحديث، من هنا نجد الخطاب الحداثي يناقش ما يتعلق بالسنة النبوية لأجل زحزحة هذه القناعات المتكونة إزاءها ولإبطال حجيتها والقول بتارخيتها. طبعا ذلك خدمة لهدف كبير هو توكيد العلمانية؛ لأن الحداثة كما يقول عنها أركون هي عبارة عن إحداث قطيعة مع التراث سواء كان عاما كالتراث القديم الموجود عند جميع الأمم، أو التراث المكتوب والمقدس مثل التراث الإسلامي[489].

وأركون في زحزحته القناعات المتعلقة بالنص النبوي يتناول عدة أمور أولها مصطلح السنة في حد ذاته، ثم نظرته إلى السيرة النبوية، فطبقات المحدثين وعلوم الحديث.

1. بالنسبة لمصطلح "السنة" يعتبر أركون هذا المصطلح بالمعنى المتداول عند علماء الإسلام من أصوليين وفقهاء ومحدّثين... وغيرهم لم يكن إلا سنة 80 للهجرة، ويعزى ذلك إلى عمل الخليفة عمر بن عبد العزيز، وهذا في نظره لا يعني عدم وجود المصطلح قبل هذا التاريخ، بل يقول بأنه موجود ولكن بدلالات أخرى غير الدلالة الحديثية، ويستدل بأنها وردت في القرآن - كلمة سنة - من خلال ربطها بأفعال الله، كما أنها كانت قبل الإسلام تعني الأعراف المتبعة من قبل جماعة معينة[490].

يفهم من هذا أن "السنة" كمصطلح لم يكن متداولا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا في عهد الصحابة، وإنما كانت في زمن

المبحث الأول

لاحق، وهذا ما يدل حسب أركون على انفصالها عن الوحي، وهي عملية يأخذ بها أركون بغية زحزحة يقينيات العقل المسلم، وهذا الكلام فيه مغالطة فمن جهة يريد الاعتماد على التاريخ ولكنه يتجاهل طبيعة الحدث التاريخي فالحدث الذي يعد تاريخيا، هو عملية التدوين وهي ما تم بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز أما مصطلح "السنة" فقد كان متداولا منذ عهد النبوة، فقد قال صلى الله عليه وسلم: "عليكم بسنتي" [491].

أما الخطوة الأخرى التي كرست مفهوم "السنة" في نظر أركون هي تدخل الإمام الشافعي الذي صارت بفضل جهوده "السنة" هي المصدر الثاني للتشريع، وهي الخطوة التي يعتبرها أركون قد رفعت من النص النبوي إلى مرتبة أصول الدين وأضفت عليه القداسة[492]، وبمفهوم المخالفة يفهم من كلام أركون أن "السنة" ليست بنص مقدس وإنما أضفيت عليها القداسة، وليست مصدرا تشريعيا وإنما جعلت كذلك بجهود الإمام الشافعي وهذا الكلام يتفق فيه دعاة الحداثة العرب، وقد مر بنا في هذا موقف نصر حامد أبو زيد. إن الوقوف عند مصطلح "السنة" وإنكار دلالته الراهنة في الحقبة النبوية، وإنكار حجيتها وإرجاع ذلك إلى عمل الإمام الشافعي هو بمعنى آخر إعادة النظر في هذا النص، وهذا أحد أوجه الزحزحة التي يراهن عليها محمد أركون.

2. من جهة أخرى ينظر أركون إلى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم على أنها المحطة الأولى التي اعتمدها علماء الحديث في دراستهم للنص النبوي، فهو يرى أن معرفتهم بالسنة النبوية لم تكن معرفة موضوعية بقدر ما كانت تقديسية تبجيلية في حين أنها أهملت عدة جوانب في نظر أركون مثل: البعد الدنيوي لحياة محمد صلى الله عليه وسلم وعلاقته بالديانات الأخرى.

وما دام النبي صلى الله عليه وسلم هو المصدر الذي يؤخذ عنه الحديث، هذا النص الذي هو محل الدراسة تكون سيرته عليه الصلاة والسلام غاية في الأهمية، ولذلك يرى أركون أن دراسة السيرة النبوية تم فيها التحوير في شخص النبي صلى الله عليه وسلم، وفخمت تفخيما كبيرا، ودرست دون مراعاة للشروط التاريخية، بل كان درسها يتعالى على التاريخ. يقف أركون عند درس السيرة النبوية داعيا إلى إعادة النظر فيه من خلال توظيف علم النفس التاريخي للكشف عن علاقتها بالتقديس[493]. من جهة أخرى يرى أركون أن درس السيرة النبوية جرّد من دلالته الدنيوية، ولهذا حينما يتحدث عن صراع النبي صلى الله عليه وسلم مع الكفار يعتبره نضالا دنيويا وعملا تاريخيا وليس بعمل ديني[494]؛ لأنه في نظره أمر تحقق ضمن شروط وضعية وليس ضمن شروط أخرى ميتافيزيقية أو تقديسية.

من جهة ثالثة يطرح أركون درس السيرة النبوية مناقشا إمكانية التأثر بثقافات الشرق الأوسط القديمة، وهو نفس الأمر الذي طرحه بخصوص النص القرآني حينما قارنه بالتوراة والإنجيل، فعن علاقة النبي صلى الله عليه وسلم بالثقافات القديمة وهو الأمر الذي لم تكشف عنه كتب السيرة النبوية في نظر أركون، هذه العلاقة في نظره متحققة وأن التجربة المحمدية كما يقول تستمد غذاءها من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم ومن التعاليم الكبرى المبثوثة في المحيط من قبل أهل الكتاب ومن التراث الحي لدى الشعب العربي قبل الإسلام في منطقة الحجاز[495].

ومن خلال وقوفه عند هذه الأبعاد يدعو أركون إلى ضرورة إعادة كتابة كل سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ضمن منظور تحليلي أنثروبولوجي لكل الثقافات المكتوبة والشفوية؛ لأن الطريقة التقليدية التي كتبت بها السيرة لا قيمة لها، كما يدعو إلى ضرورة سحب هذه الدراسة على سير جميع الأنبياء[496]. ولا شك أن هذا الكلام فيه ما فيه من الخطورة؛ فهو يشير إلى إمكانية تأثر النبي صلى الله عليه وسلم بأهل الكتاب واطلاعه على الثقافات القديمة أو أنه أخذ عن عرب الجاهلية، وفي جميع الحالات هي مقارنة للنص النبوي بغيره بغرض التشكيك في نسبته للنبي صلى الله عليه وسلم ومن ثم اعتباره نصا تاريخيا لا نصا موحى به.

3. نظرته إلى طبقة الصحابة والعلماء: ذلك لأنهم الذين لازموا النبي صلى الله عليه وسلم وهم أعرف الناس بسنته، ولذلك نجد مصطلح "الصحابي" صار من بين المفاهيم الواردة في علم مصطلح الحديث، وصار عمل الصحابة مصدرا تشريعيا عند البعض، وهذه المكانة التي صارت تتمتع بها طبقة الصحابة في نظر أركون هي التي حذفت المنظور التاريخي والعلمي للسنة النبوية[497]. كما أنه حينما يتحدث عن العلماء الذين اقترن ظهورهم بعملية الجمع والتدوين، يقول بأن هذه العملية - التدوين - هي التي حبذت صعود طبقة رجال الدين وازدياد أهميتهم على المستوى المعرفي والمستوى السياسي[498].

وهذا كلام يستشف منه التأكيد على دور الصحابة ثم العلماء في مجال السنة وجهد الفئتين جهد بشري، ومن ثم القول بتاريخية النص النبوي، كما أن أركون يشير إلى عدم براءة جهود العلماء، وأنها كانت لصالح إيديولوجيا سياسية معينة وقد مرّ بنا تناول هذه المسألة في المطلب الخاص بممارسة النص لسلطته، وهكذا يوسع أركون من مجال التشكيك إلى درجة أنه يعتبر أن التعاليم الإلهية لا يعرفها الإنسان ولا يلتزم بها إلا عن طريق ما يقوم به العلماء ليربط التدين بعوامل التاريخ والاجتماع[499]. وهذه نظرة علماء الاجتماع الوضعيين

المبحث الأول

الذين يعتبرون الدين ظاهرة اجتماعية.

4. نظرته إلى علم مصطلح الحديث: وهو العلم الذي يحدد مدلولات الألفاظ التي يستخدمها المحدث، ولذلك هذه المصطلحات لا نجدها خارج إطار هذا العلم، وإن وجدت فلها دلالة أخرى غير دلالتها عند علماء الحديث، وهو العلم الذي ميز به العلماء بين الطبقات كتمييزهم بين الصحابي والتابعي مثلا، وميزوا به بين ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وما لم يثبت مثل: السنة والحديث والخبر والأثر... وغيرها. ولا شك أن هذا العلم بما يتوفر عليه من دقة في المصطلحات قد خدم النص النبوي خدمة جليلة، فبه تم تمييز الحديث النبوي عن غيره، وما دامت له هذه الأهمية اتجهت نحوه القراءة الحداثية الناقدة كقراءة أركون الذي يتخذ من بعض مصطلحاته آلية من آليات زحزحة القناعات بخصوص السنة النبوية؛ فيعتبره مفردات مشوشة عشوائية شاعت بسبب الإستعمال العشوائي لها[500]. ويسعى أركون لتبرير هذا الموقف من ناحيتين:

الأولى وجود هذه المصطلحات في الاستعمال العربي قبل الإسلام مثل كلمة "سنة" التي كانت تدل على الأعراف المتبعة بشكل عام، أما الثانية فيعتبر مصطلحات المحدثين مصطلحات فضفاضة خالية من دقة الدلالة، ويمثل بمصطلحي: الخبر والأثر، فهما في رأيه ليست لهما الدلالة المحددة التي يقول بها المحدثون، بل هما من المصطلحات العامة التي تتضمن كل عبارة نصية كالحكاية، أو القصة، أو معلومة معينة.

ومن خلال وقوفه عند هاتين الناحيتين يستنتج أركون دنيوية هذا العلم وتاريخيته شأنه شأن العلوم الإسلامية الأخرى[501]، وسنقف على ذلك عند الحديث عن النص التراثي. وهنا نجد محمد أركون يقف من زوايا متعددة لزحزحة القناعات بخصوص النص النبوي، من خلال تشكيكه في كتابات السيرة النبوية، إلى مناقشته لمصطلح "السنة" إلى تهوينه من علوم الحديث والتركيز على دنيويتها، وهي مسألة تجعل قارئ أركون يطرح الكثير من الاستفهامات، وذلك ما يهدف إليه الخطاب الأركوني، ولذلك نجده يدعو إلى قراءة تفكيكية للنص الديني في مستوياته المختلفة وهذا ما يقوم به هو كنموذج من نماذج الخطاب الحداثي العربي المعاصر.

ثالثا: بخصوص النص التراثي. دراسة التراث الإسلامي - النص الديني الثالث - في ضوء المعارف والعلوم الإنسانية المعاصرة أحد جوانب مشروع القراءة الأركونية، فهو يهدف إلى دراسة صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي، والمؤسساتي، والسياسي الذي تم فرضه بفعل الظاهرة الإسلامية كما يقول أركون[502]. من خلال تحديده الهدف الذي ينبغي الوصول إليه يتجلى موقف أركون من النص التراثي فهو يهدف إلى: ربطه بالأحداث التاريخية، وتجلية أبعاده الدنيوية، وإلغاء مشروعيته الدينية، وهذا ما يبدو من عناوين كتبه خاصة: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل...

إن النص التراثي إما أن يكون تأويلا للنص القرآني، وإما آلة لفهمه، وإما استنباط لأحكامه التي يعد الأخذ بها من باب التعبد. لما كان النص التراثي له هذه الوظائف نجد محمد أركون يناقش هذا النص أيضا من ناحية خلفية بغية زحزحته عن مكانته المتحققة عند المسلم[503]. ولذلك فالآلية الأساسية التي يعتمدها أركون في هذا المجال هي: التأصيل أو استحالة التأصيل. وهي المسألة التي طرقها في كتبه المختلفة وبشكل متميز في كتابه "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل" ولذلك تتجلى مسألة التأصيل في الخطاب الأركوني كأبرز اهتمام له بالفكر الإسلامي؛ لأنها: "الربط الوثيق بين الأصل الأول المطلق الواحد الحق، وبين الموجودات والسير والأحكام وهذه الأحكام لا تستقيم ولا تصبح حلالا ولا تنسجم مع الحق المطلوب إلا إذا صح تحليلها واستنباطها وتحديدها"[504].

ومنه يذهب أركون؛ أي من خلال طرحه لآلية التأصيل أو استحالة التأصيل يذهب إلى القول باستحالته في مجال الفكر الإسلامي والعلوم الإسلامية، ويرى أنه يعتبر معضلة معقدة من عدة جوانب في كنهها وممارستها ومقاصدها ونتائجها[505]، إذا مسألة التأصيل في الفضاء المعرفي الإسلامي إحدى المعضلات التي اعتبر أركون بأن من يقول بإمكانيتها فقد أخطأ، ويبرر موقفه هذا بعدة أمور، ثم يطبق ذلك على كل علم من العلوم الإسلامية على حده للكشف عن الفجوات الموجودة، ومن ثم استحالة التأصيل التي يعتمد عليها في زحزحته للقناعات الإسلامية للنص التراثي ومن هذه المبررات:

أ - ظاهرة الخلاف: ويقصد به الخلاف بين العلماء المسلمين في القديم؛ إذ يعتبره أركون أحد الأسباب التي بلورت مسألة استحالة التأصيل، ويمثل لذلك بالخلاف القديم بين مدرستي الرأي والحديث، والخلاف بين الفرق الإسلامية، والخلاف بين المحدثين والمعتزلة... إلخ[506]. وما يهدف إليه أركون من ذكره لمسألة خلاف العلماء كون كل منهم يبرهن على صحة مذهبه بالاستناد إلى النصوص، ومن ثم تصبح جميع المذاهب من حيث اعتمادها على النص صحيحة. ومن جهة مقابلتها ببعضها البعض تصبح خاطئة، وهو أمر يرى أركون أنه يحول دون عملية التأصيل؛ أي أن عملية التأصيل عملية اجتهادية، ولذلك يتعذر اثباتها على جميع المستويات ويتعذر أن تكون محل اتفاق.

ب - العرقلة السياسية: وهي مسألة تمت الإشارة إليها حينما تحدثنا عن ممارسة النص لسلطته، ويقصد أركون أن السياسات التي خضع لها العالم الإسلامي رجحت فهما معينا على غيره ورسمته وجعلت منه الصواب دون غيره، ويمثل أركون لهذه الظاهرة بانتصار أهل الحديث في القديم، وبالدعوة إلى

المبحث الأول

تحكيم الشريعة في العصر الحديث من طرف الجماعات الإسلامية[507].

ج - العرقلة المعرفية: أي توقف حركة العقل ونشاطه في المجال الإسلامي، أو ما صار يعرف بغلق باب الاجتهاد، هذا الأمر الذي لا ينفك عن الناحية السياسية [508].

د - عدم احترام القاعدة القائلة: "إن كل جملة ينطق بها متكلم ما بقصد التأصيل تحيل بالضرورة إلى مستويات مترابطة من التفكير والتعبير، وإيجاد إلزام للمعنى"، وهذه المستويات كلها سلبية، أو تبدأ إيجابية وتنتهي سلبية، مما يجعل مسألة التأصيل أمر مستحيل، ويحدد أركون هذه المستويات على النحو التالي:

- مستوى ما يمكن التفكير فيه (L'esperce du pensable) وهو أمر لا ينفصل عن الرقابة الاجتماعية والسياسية.
- مستوى ما لا يمكن التفكير فيه، وصار كذلك بسبب عجز العقل عن إدراكه مثل "المواطنة"، وهو أمر على ارتباط بالسلطة السياسية والاجتماعية والدينية.
- مستوى التفكير بما تسمح به اللغة الواحدة والنص الواحد، فإنه يتراكم ويصبح من قبيل اللامفكر فيه[509].

من خلال هذه المبررات ينكر أركون استحالة تأصيل النص التراثي. ويلاحظ على كلامه الانتقاء الشاذ وأحيانا التناقض مثل حديثه عن الحركات الإسلامية المعاصرة في مقابل العلمانية، ومقارنتها بالخلاف الذي كان بين المعتزلة والمحدثين، فالمعتزلة لم يناهضوا النص، وإنما خالفوا المحدثين في المنهج والفهم. أما صراع الإسلام والعلمانية الآن فهو صراع حول تحكيم النص، فالعلمانية ترفض تحكيمه والحركات الإسلامية تدعو إلى تحكيمه هذا من جهة، ومن جهة ثانية فالحديث عن الرقابة السياسية الآن هي في صالح الخطاب العلماني وليست في صالح الخطاب الديني هذا الأخير لا يزال مبعدا من دوائر القرار، ومن ثم فتحميله العرقلة السياسية أمر فيه تعسف.

وعلى كل فمحمد أركون بعدما تحدث عن استحالة التأصيل طبق ذلك على العلوم الإسلامية ليبين كما سبقت الإشارة الأبعاد الدنيوية لهذه العلوم بغرض إجراء عملية الزحزحة التي هي محور اشتغاله، فبالنسبة لعلم التفسير مثلا يقول: "نجد المفسرين يعالجون مقولات ومبادئ وتشكيلات وتصورات ذات أصول متنوعة ومختلفة وهم يربطون هذه المقولات والتصورات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنية التي تصبح عندئذ حجة يقول المفسرون من خلالها ما يريدون قوله لا ما تريد هي أن تقوله"[510].

وبهذا الكلام الذي يورده أركون تصبح عملية التفسير، ليست بيانا وخدمة للنص القرآني بقدر ما هي إفصاح المفسر عن فهمه وعمّا أراد أن يقول، كما أن الاعتماد على أدوات تفسيرية من أصول متنوعة، والبعض منها لا صلة له بالنص، يجعل علم التفسير مقوضا من أساسه في نظر أركون، وهذه إحدى صور التهوين من جهد المفسر. صحيح أنه يمكن أن يقع هذا المفسر أو ذاك في الخطأ وفي الإمكان الرد عليه ونقده، لكن الخطاب الأركوني لايبدو نقدا بقدر ما يبدو تحاملا.

وبالنسبة لعلم الحديث، يشير أركون إلى أنه قام على افتراض عدالة الصحابي ولذلك نجده يدعو إلى عدم الاكتفاء بمفهوم "العدالة" الذي بلوره المحدثون، وإنما ينبغي إعادة تفحص كل الإسنادات بغرض بيان كيف أن العناصر الأسطورية الزائدة المضافة إلى سير الصحابة من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدسة كانت قد دعمت حقيقة المعلومات التأسيسية المكونة لكل التراث الإسلامي[511]. وتركيز أركون على طبقة الصحابة لأهميتها في تحمل الحديث ونقله، ولذلك كان قد استهدف هذه الطبقة بالذات، وقد مر بنا حديثه عن طبقة الصحابة والعلماء بخصوص حديثه عن السنة. وبالنسبة لعلم أصول الفقه يرى أنه صار علما جامدا ولم يضف إليه أي شيء منذ عهد الشافعي والشاطبي، كما أنه يحمل هذا العلم تقديس جهد العلماء وجعله متعاليا لا تاريخيا، ويرى أركون أن مثل هذه المسألة لا تزال غير مفكر فيها[512].

وهكذا نجد أركون يقدم بعد نقده للعلوم الإسلامية دعوة إلى إعادة النظر في كل التصورات التي تتعلق بنشأة الثقافة ووظيفتها، ويعتبر ذلك هو الرهان الذي سوف يزيح ما يسميه بالأنظمة الثقافية (= الأديان) من دائرة التعالي والأنطولوجيا والتقديس والغيب باتجاه الدعامات المادية التي يقوم بها العلم الحديث[513]. وهي دعوة تتضمن الثورة على ما هو سائد من فكر ديني عموما، والإسلامي منه على وجه الخصوص، وهكذا نجد أركون يعتمد في سبيل إدخال التاريخية كمقولة علمانية إلى الفكر الإسلامي على زحزحة القناعات كاستراتيجية استوحاها من المعارف الإنسانية والنقدية المعاصرة.

وفي هذا المقام يلاحظ على كلامه تناقضا صارخا، فيقول من جهة بضرورة إزاحة التعالي والتقديس عن الدين وجعله خاضعا للمعطى الوضعي، ومن جهة ثانية ينكر ذلك مثل ما ورد في قوله وهو يطرح تساؤلات مختلفة حول النص الديني فيقول: "لا تهدف هذه الأسئلة إلى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلغاء شحنتها التقديسية"[514]. فهذا تناقض جلي، وأحسب أنه من بين أسباب الوقوع فيه مخالفة المنهج للنص؛ فالمنهج شيء والنص المدروس شيء آخر غريب كل الغرابة عن هذا النص، ولو سخر أركون جهده إلى تأسيس أدوات نقدية مستمدة من الثقافة الإسلامية لتفادى هذه التناقضات، ولكان جهده يصب في خدمة الإسلام والثقافة الإسلامية.

المبحث الأول

المبحث الثاني

نصر حامد أبو زيد ودعوى تكوين وعي علمي بالتراث

المطلب الأول: الحاجة إلى وعي علمي

الدعوة إلى تكوين وعي علمي بالتراث في كتابات الدكتور نصر حامد أبو زيد، تأتي في إطار كتاباته السجالية والناقدة للخطاب الديني المعاصر؛ ذلك لأن هذا الأخير يدعو إلى تحكيم الشريعة الإسلامية والاتخاذ من النص الديني مرجعية عمل. من هنا بدأ يتكون اهتمام الدكتور نصر حامد أبو زيد بالقراءة النقدية التي تتجه في نفس منحى قراءة أركون، لكنها لا تصل إلى عمق القراءة الأركونية ولا إلى ملامسة أبعادها ولكن كتاباته صارت تمثل نموذجا من النماذج العربية المنخرطة في خطاب التحديث المناهض للخطاب الديني الذي هو في نظره خطاب يتسم بالرجعية فاقدا للعلمية، يقول نصر حامد أبو زيد: "إذا كانت قوى التغيير والإصلاح في نضالها ضد الفساد الاجتماعي والفكري تحاول بدورها أن تستند إلى التراث، فإنها أيضا تستند إليه بنفس الطريقة طريقة "التوحيد الإيديولوجي" ولا شك أن المنتصر في معركة "التوحيد الإيديولوجي" هذه هو الفكر الرجعي التثبيتي، وذلك لأن استناده إلى التراث استناد إلى تاريخ طويل من سيطرة الفكر الرجعي على التراث ذاته"[515].

من هذا الوصف للفكر الديني الذي بدأ يتنامى ويهيمن على بعض المستويات في الراهن الإسلامي، نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد يدعو إلى الثورة والرفض لهذا الفكر الرجعي على حد قوله، وتخليص التراث من هذا الفهم الذي يدعو الخطاب الديني إلى تكريسه وتوريثه. ومن هنا يدعو نصر حامد أبو زيد إلى تأسيس وعي علمي بالتراث. والمراد بهذا الوعي الذي يدعو إليه؛ الوعي المقابل للفهم الغيبي الأسطوري وذلك بالتعامل مع النص باعتباره منتجا ثقافيا، وبالاعتماد في فهمه على منهج قوامه الواقع هو المدخل إلى فهم النص[516].

وحينما يقول الوعي الديني بالتراث فإنه يقصد امتداد هذا الوعي حتى يشمل النص القرآني نفسه؛ لأنه يراه أصل الثقافة الإسلامية ومحورها الذي عليه تدور. ويمكن الإشارة إلى أن نصر حامد أبو زيد يعتبر قيمة هذا الوعي تتجلى في بعدين أساسيين: أحدهما من الناحية الواقعية، وفيها يبرز الوعي العلمي بالتراث كتحد مطروح بإلحاح في الراهن لما له من دور في حماية الذات؛ لأن اختراقات الآخر للأنا توشك أن تصبح هي المؤسسة لوعي الذات بحكم وجود غياب هذا الوعي العلمي إزاء التراث وإزاء النص الديني. والثاني من ناحية تعبدية ومنها ينظر الدكتور أبو زيد إلى طبيعة أعمال المسلم، فيرى أن الوعي العلمي هو سر البركة والتقرب من الله وليس المكتوب بالنقل عن القدامى[517]. من هنا يبدو الدكتور نصر حامد أبو زيد ينخرط في قراءة وضعية ذات بعد أنثربولوجي، تهدف إلى المساهمة في تاريخية النص الديني، وذلك ما يتجلى من دعوته إلى الدراسة الواقعية والتعامل مع النص باعتباره منتجا ثقافيا. والوعي العلمي الذي يدعو إليه الدكتور أبو زيد آلته الأساسية علم تحليل الخطاب، فهو العلم الكفيل بتعريفنا بالتراث من حيث الأصول التي كونته ومختلف العوامل التي ساهمت في حركته وتطوره حتى وصل إلينا على هذه الصورة[518]. ومن ثم يمكن أن يساهم هذا الوعي في نظره في عدة أمور هي مسائل ملحة في الراهن منها:

1. إزاحة الايديولوجيا: فالإيديولوجيا يعتبرها الخطاب الحداثي الطابع العام للعلوم الإسلامية وللفكر الديني[519] والدكتور أبو زيد أحد هؤلاء الذين ينظرون بهذه النظرة؛ فالخطاب الديني عنده خطاب إيديولوجي لا علمي، وأنه ينبهر ظاهريا بالعلم ولكنه يحمل عداء عميقا له في الباطن؛ لأنه يزاحمه ويحتل مواقعه أولا بأول[520]. وهذا التوجه الإيديولوجي ليس وليد العصر الحديث في ثقافتنا بل هو قديم بدأ بتدوين النص القرآني، فكانت عملية التدوين محطة كرست فهما معينا للنص الأول يعتبره الدكتور أبو زيد قضى بعزل النص عن سياقه وجرده من أبعاده الموضوعية والتاريخية، وجعل منه نصا مقدسا، وحوله إلى شيء (= المصحف) صار يستعمل أداة للزينة[521].

من هنا نفهم أن القراءة السائدة عند المسلمين لم تكن قراءة علمية في نظرنصر حامد أبو زيد، وأن خطاب التجديد لم يكن هو الآخر علميا، بل يريد اغتيال العلم، ومن ثم يبقى في مستوى الإيديولوجيا ولا يقترب من الناحية العلمية، وهذه إحدى الوظائف التي يمكن أن ينجزها علم تحليل الخطاب لما يتوفر عليه من علمية. كما يفهم أيضا أن القراءة العلمية أو الوعي العلمي ينافي القول بقدسية النص، وهذه المسألة يلتقي فيها مع أركون، وإن كان نصر حامد أبو زيد لا يمتلك صرامة الكتابة التي يتمتع بها أركون فكثيرا ما يبدو متذبذبا في أحكامه، أو يبدو مركزا على أمور سجالية بعيدة عن الأركيولوجيا الأركونية، كتشنيعه على الخطاب الديني المعاصر التغني بأمجاد زائفة وفخره بإنجازات السابقين، لأنه لم يساهم فيها[522].

2. الكشف عن مفهوم النص: لأن النص هو الموضوع محل الدراسة، وهو الذي يكون محل تطبيق علم تحليل الخطاب، وحتى يكون ذلك

ينبغي تحقيق مفهوم النص أولا وهو الأمر المفقود في التراث، وهو المعوّل عليه في صياغة الوعي العلمي. إذا فالكشف عن مفهوم النص والأخذ به يعد أحد الخطوات الأساسية في تأسيس وعي علمي بالتراث. والنص بالمفهوم الذي يتحدث عنه الدكتور نصر حامد أبو زيد، هو النص بمفهومه اللساني السيموطيقي الحديث؛ وذلك لأن العثور على مفهوم النص بمعنى آخر لا يفي بالغرض بل هو موجود في الثقافة الإسلامية، ولكن بدلالة أخرى غير الدلالة التي يوظفها علم تحليل الخطاب، ومن أوجه هذه الدلالة نمط التأويل الذي يدعو إليه نصر حامد أبو زيد، فليس هو بالتأويل المتعارف عليه بل هو تأويل يقضي بتعليق النص في الهواء بحيث يصبح قابلا لكل ما يمكن أن يستنطق به[523].

ويرى نصر حامد أبو زيد أن البحث عن هذا المفهوم، وبلورته والكشف عنه لا يمكن أن يتم بمعزل عن إعادة النظر في علوم القرآن[524]. وهنا يتفق نصر حامد أبو زيد مع أركون في القول بضرورة إعادة النظر في علوم القرآن من أجل صياغة وتأسيس فهم إسلامي جديد يصب في القول بتاريخية النص الديني، وفي مستواه الأول الذي هو القرآن الكريم ولذلك يقول: "إن البحث عن مفهوم "النص" ليس في حقيقته إلا بحثا عن ماهية القرآن"[525]. وحتى يتم الكشف عن مفهوم النص يقترح الدكتور نصر حامد أبو زيد مدخلا علميا لدراسة هذا النص وهذا المدخل قوامه أمران:

الأول: هو الواقع الذي تنتظم فيه حركة البشر المخاطبين بالنص، وفيه أيضا يوجد المستقبل الأول للنص وهو النبي صلى الله عليه وسلم. والثاني: هو الثقافة التي تتجسد بشكل خاص في اللغة، والواقع والثقافة من الحقائق الأمبيريقية التي تساعد بفعل عملية التحليل إلى الوصول إلى فهم علمي لظاهرة النص[526]. والدعوة إلى دراسة النص القرآني من هذا المنظور، هو الأخذ بالمناهج الحداثية التي تتعامل مع النص أيا كان هذا النص دون تمييز له عن غيره، ولهذا يخطئ الدكتور نصر حامد أبو زيد التصور الإسلامي حول النص الديني منكرا عليه التفريق بينه وبين النصوص اللغوية[527].

فهو في نظره نص لغوي كسائر النصوص الأخرى. أما دعوته إلى إعادة النظر في علوم القرآن؛ لأن القدامى في نظره كان جهدهم موقوفا على الجمع لأن التحدي الذي جابههم هو الحفاظ على الذاكرة، فاتجهوا إلى الجمع ومثل لذلك بالسيوطي والزركشي[528] اللذان برزا في مجال علوم القرآن. أما التحديات الواردة في العصر الحديث فهي تحديات أخرى معرفية بالدرجة الأولى. الأمر الذي يجعلنا في هذا المستوى نسعى إلى إعادة اكتشاف النص.

3. الاستجابة لمطلب العلوم الإنسانية: وهي إحدى الآليات التي يأخذ بها الخطاب الحداثي عموما في مجال قراءته للنص الديني، وقد مر الحديث عن مشروع أركون وكيف أنه اعتمد هذه العلوم في زحزحة القناعات. وهنا يرى الدكتور أبو زيد الإلحاح في البحث عن مفهوم النص هو أحد مساعي العلوم الإنسانية والهدف من ورائه هو الكشف عن بعض خصائص الثقافة العربية الإسلامية في بعدها التاريخي[529].

ومن أهم هذه الخصائص التي تتصف بها الثقافة العربية الإسلامية محورية النص الديني فيها، والكشف عن هذه المحورية كشف عن آليات إنتاج المعرفة في هذه الثقافة؛ لأن النص الديني في البنية الإسلامية هو المولّد لمعظم أنماط النصوص الأخرى[530]، وهذه القراءة تعتمد بطبيعة الحال على الأنثربولوجيا كعلم من العلوم الإنسانية للكشف عن هذه الأهداف: حقيقة النص، علاقته بالثقافة، إنتاجه للنصوص الأخرى... إلخ. وقد كانت النتيجة التي توصل إليها الدكتور أبو زيد هي القول بأن النص الديني - القرآن الكريم - تشكل في الثقافة أولا ثم تحول إلى مشكل لها فيما بعد[531]. ويتضح من هذه النتيجة التي يقول بها الدكتور نصر حامد أبو زيد أنها ربط للنص ببيئته الثقافية فقد تفاعل مع الثقافة وأثر فيها وتأثر بها؛ أي أنه لم يحد عن اللغة المعهودة ولا على قوانين إنتاج الدلالة، وهذا هو معنى التاريخية؛ تاريخية النص الديني التي يسعى الخطاب الحداثي إلى تأسيسها في الفضاء المعرفي الإسلامي[532].

هذه بعض الوظائف التي يرجى تحقيقها من الوعي العلمي الذي يدعو نصر حامد أبو زيد إلى تكوينه بالتراث، وتأتي هذه الدعوة في إطار نقده للخطاب الديني الذي صار في نظره يحتمي بالتراث ويحوله إلى ساتر للدفاع عن أفكاره بينما الهدف المبيّت في نظره هو إبقاء الوضع على ما هو عليه[533]؛ أي الوقوف في وجه عملية التطور والنهضة التي ينبغي أن تحققها الأمة على الأقل للمحافظة على كيانها ولذلك يعتبر البقاء في فلك الأسئلة التراثية خيانة للوعي العلمي[534].

وهذه المسألة يعترف الدكتور نصر حامد أبو زيد بصعوبتها؛ أي أنه يرى تشكيل هذا الوعي العلمي ليس بالأمر الهين، بل هوعملية تقتضي عدة أمور منها:

- الجرأة والشجاعة في طرح الأسئلة.
- الجرأة في البحث عن إجابات لهذه الأسئلة.

المبحث الثاني

- امتلاك طاقة تمكن الباحث من تجاوز الإجابات الجاهزة التي تقفز إلى الوعي.
- انتقاء نماذج من الإجابات من التراث بشرط أن تكون صادقة وأكثر قربا من الحقيقة[535].

إن اشتراط هذه الشروط فيمن يريد المساهمة في إنتاج الوعي العلمي بالتراث لأمر يدل على صعوبتها من الناحية الموضوعية وخطورتها من الناحية النفسية، لأنها دعوة إلى إلغاء المقدس، والمطلق، وهما من الأمور المنافية للعلم في نظر نصر حامد أبو زيد، وذلك ما يتجلى من كلامه حينما يذكر وجود الحقيقة المطلقة[536]، والبحث عن الحقيقة في الثقافة العربية الإسلامية[537]. ودعوته انتقاء نماذج من التراث تكون صادقة هو نمط من أنماط ممارسة القراءة عند الحداثيين عموما؛ أقصد انتقاؤهم للشاذ لأجل التبرير، والتركيز على الشاذ ينافي العلمية التي يدعون إليها، ومن هنا كانت دعوة نصر حامد أبو زيد إلى الوعي العلمي مجرد دعوى وليست دعوة حقيقية؛ إذا التراث لا يخل من العلمية، بدليل أن نصر حامد أبو زيد يشير إلى إمكانية الاستناد إلى نماذج تراثية.

المطلب الثاني: تجليات غياب الوعي العلمي في الخطاب الديني

وحتى يتجاوز الدكتور أبو زيد الأسئلة التراثية راح يناقش مسائل راهنة هي في نظره تجليات غياب الوعي العلمي بالتراث في الخطاب الديني المعاصر ومن هذه التجليات:

1. ظاهرة إهدار السياق: السياق هو الملابسات المختلفة التي وجد في إطارها النص، وأصبحت تشكل أبعادا له، وبالنسبة للنص الديني هي الظروف والملابسات التي أنزل النص متزامنا معها، وهو أمر مهم في فهم النص مثل أسباب النزول التي كان علماء التفسير يأخذون بها في مجال التفسير لبيان المعنى، ويعتمدها الأصوليون والفقهاء لبيان الأحكام. وما دامت مراعاة مستويات السياق مهمة في فهم النص ومن ثم في توظيفه؛ توظيفه الذي لا يمكن أن يتوقف - وهذا بالنسبة لنصوص الوحي - نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد في نقده للخطاب الديني يعتبره خطابا غير علمي، وأصحابه لا يملكون وعيا علميا بالتراث؛ لأنهم في توظيفهم للنص الديني في الحياة المعاصرة يعملون على إهدار السياق. يقول نصر حامد أبو زيد وهو يتحدث عن السياق في الخطاب الديني: "الخطاب الديني غالبا ما يتجاهل بعض هذه المستويات إن لم يتجاهلها جميعا في حمى البحث عن دلالة محددة مسبقا"[538].

من هنا يبين لنا نصر حامد أبو زيد موقع السياق في الخطاب الديني المعاصر وكيف أنه متجاهل بسبب الدلالة المحددة مسبقا أو الانتصار لتأويل معين مسبقا، أو للإيديولوجيا التي تقتضي الرؤية العلمية إزاحتها كما سبق بيان ذلك. ولما كان المراد بالوعي العلمي دراسة النص الديني في إطار المعطيات الوضعية الواقعية، بعيدا عن بعده الغيبي، يصبح الاعتماد على السياق ومراعاته شرطا مهما لتأسيس الوعي العلمي؛ لأن السياق مستويات مختلفة منه الثقافي والاجتماعي والسياق الخارجي (= سياق المخاطب) والسياق الداخلي (= علاقات الأجزاء) والسياق اللغوي (= تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)[539]. وكلها مستويات وضعية، ومعلوم أن الخطاب الديني يتجاوز المحسوس إيمانا بالغيب.

من هنا اعتبر الدكتور نصر حامد أبو زيد الخطاب الديني قد عمد إلى إهدار سياق النص الديني بغية تفسيره لصالح استراتيجية معينة، ومن هنا أيضا يبدي الدكتور أبو زيد أهمية الكشف عن هذه الظاهرة فيقول: "فالذي لا شك فيه أن الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني يعد خطوة ضرورية لتأسيس وعي علمي بالنصوص الدينية وبقوانين إنتاجها للدلالة"[540]. من خلال هذا تبدو أهمية الكشف عن إهدار السياق ودورها في تأسيس الوعي العلمي بالنص كما يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد. أما عن أسباب وجود هذه الظاهرة في الخطاب الديني المعاصر فيرجعها إلى عدة عوامل تتعلق بـ: اللغة، وبالثقافة، وبالنص، وهي عوامل مستوحاة من الكتابات اللغوية الحديثة والمعاصرة منها:

أ - عدم الوعي بقوانين تشكل النصوص اللغوية: ومنه يفهم اعتبار النص الديني بما فيه النص القرآني نصا لغويا شأنه في ذلك شأن سائر النصوص اللغوية، ولذلك لا يمكن أن يدرس إلا كنص لغوي. يقول نصر حامد أبو زيد: "إنه نص لغوي شأن غيره من النصوص اللغوية لا يمكن فهمه أو تحليله، كما لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية إلا من خلال تلك القوانين العامة، قوانين إنتاج النصوص في لغة محددة وفي إطار ثقافة بعينها"[541].

إن الوعي بقوانين إنتاج اللغة، هذه القوانين التي تستمد من الثقافة هي الكفيلة بإعادة الاعتبار للسياق النصي كما يرى أبو زيد، والوعي بهذه القوانين أيضا هو أساس الوعي العلمي وهو الأداة التي تعصم الباحث من الانخراط في إنتاج الإيديولوجيا وتجعله مؤهلا لإنتاج خطاب علمي[542]. والقوانين اللغوية المتحدث عنها تتمثل في القوانين المعرفية الاجتماعية من المستوى الصوتي إلى المستوى الدلالي، وهي قوانين تستمد قدرتها من الثقافة[543]. وهنا تتجلى النظرة الوضعية للنص عند الدكتور نصر حامد أبو زيد؛ فما دام النص الديني نصا لغويا وما دامت اللغة ظاهرة ثقافية وقوانين اللغة مستمدة من الثقافة يصبح النص منتجا ثقافيا حسب رأيه وهذه هي تاريخية النص الديني. ولذلك نجده ينكر على من يعتبر النص الديني مفارقا لغيره ومتميزا على سائر النصوص ويعتبر ذلك من الأمور التي كرست ظاهرة إهدار السياق[544].

وبناء على ما تقدم يسحب الدكتور أبو زيد حكما على جميع النصوص مهما كانت بما فيها النص القرآني على أنها تستمد مرجعيتها من اللغة ومن قوانينها،

المبحث الثاني

وبما أن اللغة تمثل الدال في النظام الثقافي فكل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها[545] والمساواة بين النص الديني وسائر النصوص اللغوية في دراسة هذا الأخير عمل تمهيدي يهدف من ورائه إلى جعل النص ظاهرة ثقافية أولا، ليحكم بتاريخيته ثانيا، ليبرر العلمانية ثالثا؛ وذلك لأن كتاباته بالدرجة الأولى تعتبر كتابات ناقدة للفكر الديني المعاصر الذي يدعو إلى المرجعية النصية فيكون التركيز على مسألة إهدار السياق لبيان أن هذا الخطاب لم يستوعب النص الذي يريد أن يتخذه مرجعية، وهذا ديدن الخطاب العلماني عموما خاصة في الوقت المعاصر إذ غير استراتيجيته من خلال اعتماده قراءة صارت تعرف بالقراءة المعاصرة من آلياتها العلوم الإنسانية في صورتها الراهنة.

ب - البقاء في مستوى التقليد: ويقصد به تقليد الأوائل في دراستهم للنص الديني؛ أي أن الخطاب الديني المعاصر ما زال يكرر ما قاله القدامى، مما يدل على أنه لم يستفد من المعارف المعاصرة، وبقيت تهيمن عليه ظاهرة التقليد، ويذكر نصر حامد أبو زيد بعض صور هذا التقليد مثل:

- طبيعة تصور الكلام الإلهي؛ ويراد به تصور الخطاب الديني المعاصر للكلام الإلهي على أنه أزلي قديم، وهو صفة من صفات الله عز وجل، وأنه غير مخلوق وهذا معتقد أهل السنة في هذه المسألة[546]. إن القول بأن الكلام الإلهي أزلي قديم فيه إثبات لصفة الكلام كصفة من الصفات الإلهية، وفي هذا إثبات لبعده الغيبي، وإثبات هذا البعد ينافي الدراسة العلمية حسب نصر حامد أبو زيد؛ لأن الوعي العلمي هو فهم النص ضمن الشروط الوضعية بعيدا عن التعالي والتقديس كما يرى، ولذلك ينتقد الخطاب الديني واصفا إياه بالتقليد في هذه المسألة العقدية.

والغريب أن الدكتور نصر حامد أبو زيد لما تناول هذه المسألة نفى صلتها بالعقيدة فيقول: "ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزء من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن "اللوح المحفوظ" يجب أن يفهم فهما مجازيا - لا فهما حرفيا - مثل "الكرسي" و"العرش" إلخ وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن حفظه في السماء مدونا في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين"[547].

في هذا الموقف ينكر الدكتور نصر حامد أبو زيد أزلية النص القرآني، وينكر اعتباره مسألة عقدية، وينكر أيضا فهمه فهما مباشرا، ويحث على الفهم المجازي **لا على الفهم المباشر للنصوص القرآنية الواردة في هذا الموضوع، كما نجده يجعل من كلام الله صفة من صفات الأفعال لا من صفات الذات، وحتى يستدل على صحة ما ذهب إليه تبنى رأي المعتزلة القائل بـ "خلق القرآن" إذ تصبح مسألة الخلق الإيجاد في الزمان وهذا هو معنى التاريخية، والتركيز على كون النص حدث في الزمان يعني إمكانية دراسته ضمن الشروط الوضعية التي يراها الدكتور أبو زيد أداة لتأسيس الوعي العلمي.**

وحتى يؤكد نصر حامد أبو زيد بأنه تجاوز مستوى التقليد في هذه المسألة يذهب إلى إنكار البعد الغيبي للنص وذلك ما يمثل الحقيقة عنده فيقول: "إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفق عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم لإمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص" [548].

إن تركيز نصر حامد أبو زيد على هذه المسألة وإدانته للخطاب الديني المعاصر كونه ما زال مقلّدا فيها كما قال؛ لأنه يرى أن التقليد فيها هو سبب إهدار السياق الثقافي للنص، كدراسته مقارنا بالنصوص الأخرى الموجودة في البيئة الثقافية العربية مثل الديانات السابقة، ومثل النص الشعري، فعن النصوص الدينية السابقة يشير الدكتور نصر حامد أبو زيد إلى الحنيفية مثلا بوصفها وعيا مضادا للوثنية وعن علاقته بالنصوص الدينية الأخرى يقول بأن النص القرآني قد انخرط معها في علاقات سجالية[549] **وهذا حتى يؤكد البعد الثقافي للنص القرآني.**

أما عن علاقته بالنصوص الأخرى كالنص الشعري فيعتبرها علاقة وطيدة ودراسة النص الشعري من الأمور الضرورية في تكوين وعي علمي بالنص الديني[550]**. إن طرح الدكتور نصر حامد أبو زيد لمسألة السياق الثقافي وعدم احترامه في الخطاب الديني، يهدف من ورائه إلى بيان تأثير الثقافة في النص ولذلك نجده يطرح على مستوى آخر موضوع الوحي من حيث إمكانية شروطه، وماهيته... وهذا كلام خطير جدا. والمتتبع لكلامه يجده قد وقع في تناقضات صارخة تتنافى ودعواه بتكوين وعي علمي.**

فمن جهة يدعو إلى عدم التقليد، ولكنه بقي في مستوى التقليد، فمقولة "خلق القرآن" ليست مقولة حداثية بل مقولة تراثية قال بها المعتزلة في القديم، والدكتور نصر حامد أبو زيد يستند إليها؛ مما يدل على أنه مقلّد أيضا، وقوله بخلق القرآن ليثبت أن الكلام فعل وليس صفة، والأفعال حادثة، وحدوثها وقع في الزمان وهذا ما يصحح في نظره التصور السائد للكلام الإلهي، ويتفادى التقليد، لكنه وقع في التقليد كما قلت من جهة، ومن جهة ثانية يشترط شرطا يوقعه في نفس رأي الأشاعرة، وهذا الشرط هو الفرق بين الاتصاف بالصفة من حيث هي إمكانية، وبين تحول الصفة إلى فعل وهذا عين قول الأشاعرة في تقسيمهم الكلام إلى نفسي قديم ومتلو حادث، وسائر الصفات أيضا مثل القدرة التي يعتبرها لا تتجلى في إلا الأفعال وهو عين ما يقوله الأشاعرة أيضا عن تقسيم بعض الصفات ومنها صفة القدرة إلى صلوحية وتنجيزية. وبالتالي فتأسيس الوعي العلمي لم يزد على كونه تقريرا لما جاء في التراث، وأن التقليد لا يزال موجودا كظاهرة حتى عند مناهضيه.

كما أنه يقع في تناقض آخر حينما ينكر البعد الميتافيزيقي للنص ثم يقول به من جهة أخرى إذ يعتبر الإيمان بالمصدر الإلهي للنص وإمكانية وجود سابق له على الوجود العيني في الواقع أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال الثقافة التي ينتمي إليها[551] ومثل هذا الموقف التلفيقي جعل بعض المفكرين يحكمون على كتابات نصر حامد أبو زيد بأنها تلفيقية، وأن صاحبها يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها[552].

- طبيعة تصور اللغة: وهذا مستوى من مستويات التقليد في الخطاب الديني كما يرى الدكتور أبو زيد؛ إذ يعتبر أن التصور الديني المعاصر لطبيعة اللغة تصور قديم عفا عنه الزمان، هذا التصور الذي لا يفصل اللغة عن العالم الذي تدل عليه؛ أي أنه يقول بتطابق الدال مع المدلول[553]. وهذا أمر يخالف ما انتهت إليه فلسفة اللغة واللسانيات الحديثة، لذلك يرى مصححا هذا التصور الخاطئ في نظره بالرجوع إلى ما أثبته دي سوسير الذي صاغ تصورا أنهى إلى الأبد التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم، ويرى أن هذه الثورة الفكرية غائبة

المبحث الثاني

غيابا تاما عن وعي كل الذين يتوهمون أن اللغة نظاما بسيطا يدل على الأشياء أو يستدعيها ويتصورون أنها نظاما إشاريا[554].

والدكتور نصر حامد أبو زيد يركز على وظيفة اللغة انطلاقا من رؤية معاصرة لها في البناء الثقافي ككل، فعند علماء السيموطيقا (= علم العلامات) الثقافة عبارة عن أنظمة متعددة مركبة من العلامات يقع في قلب المركز منها" نظام العلامات اللغوية": لأنه هو النظام الذي تنحل إليه تعبيريا باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين[555]، وفي هذا يقول: "بما أن الثقافة هي تصور العالم لدى مجموعة بشرية بعينها، فإن اللغة هي النظام المعبر عن هذا التصور"[556]. وفي هذه المسألة - تصور طبيعة اللغة - التي يرى نصر حامد أبو زيد أن الخطاب الديني ما زال مقلّدا فيها، ونظرته لا تزال كلاسيكية أيضا، نجده يذكر ذلك عموما دونما ذكر لنماذج معينة تتبنى هذا التطور وتدافع عنه، واكتفى بالتمثيل لظواهر تستعمل فيها اللغة، مثل الاستشفاء بالقرآن الذي يراه من قبيل التأثير السحري لا العلمي للغة[557].

ومن هنا يريد نصر حامد أبو زيد من خلال الموقع الذي تحتله اللغة في الثقافة، ومن خلال علاقة الثقافة باللغة باعتبار هذه الأخيرة الرمز المعبر عن الثقافة، من خلال هذا يريد التأكيد على فهم النص الديني باعتباره نصا لغويا بحتا كما يرى في إطار السياق الثقافي، وما دام النص الديني ظهر في إطار سياق ثقافي معين فينبغي فهمه في إطار تلك المعطيات الثقافية، حفاظا على السياق وأخذا بوظيفة "علم العلامات" الذي صار له دور تفسيري معين في إطار الشروط الثقافية الوضعية. وهذا ما يعنيه الدكتور أبو زيد بالوعي العلمي الذي ينبغي أن يتحقق وتتحقق بوجوده وإثباته تاريخية النص الديني.

2. ظاهرة القول بشمولية النص: وهي عين مسألة الحاكمية التي تشكل محور الجدل الديني العلماني في الوقت المعاصر، وهي مسألة على اتصال بمسألة السياق في بعده التاريخي، ولذلك اعتبرها - بما أنها مطلب من مطالب الخطاب الديني المعاصر - إهدار للسياق التاريخي للنص بعد أن قال بأن الاعتقاد بأزلية الكلام الإلهي إهدار للسياق في بعده الثقافي. وهذه النظرة، وهذا الحكم - بأن الخطاب الديني المعاصر أهدر الجانب التاريخي لسياق النص- مرده عند نصر حامد أبو زيد نظرته لطبيعة النص الديني؛ لقد بينت من قبل أنه كان يرى بأن النص الديني بما فيه النص القرآني لا يختلف عن سائر النصوص دينية كانت أو غير دينية جميعها في نظره لا تختلف عن النص اللغوي.

فهي تخضع لقواعد معينة مهما كانت هذه النصوص، وفي هذا يقول: "إن النصوص الدينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها: "تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد"[558]. بهذا تتجلى نظرته للنص الديني فهو في رأيه يخضع لنفس قوانين النص البشري وانتهى إلى أنه مرتبط بواقع تاريخي محدد، من هنا يأتي إنكاره لشمولية النص الديني، وتعذر اتخاذه مرجعية في الوقت الحاضر أو في المستقبل؛ لأنه مرتبط ببيئة تاريخية وثقافية غير البيئة المعاصرة ومن ثم يصبح في نظره القول بشمولية النص الديني إهدار للسياق التاريخي لهذا النص، وهو أمر منافي للعلمية ولذلك جعل منه محطة يدعو إلى إعادة النظر فيها.

أما عن معتقد المسلمين بخصوص مبدأ "الحاكمية" والذي صار لب الخطاب الديني المعاصر فيعتبره سلطة مضفاة وليست سلطة ذاتية [559]، ومن ثم تصبح شمولية النصوص من المفاهيم الدنيوية لا من المفاهيم الدينية، فهو مفهوم تاريخي اجتماعي صيغ ضمن التاريخ الاجتماعي للمسلمين[560] وسبب الأخذ به في الراهن عدم الوعي بمسألة السياق وهذه المسألة عنده تتجلى على مستويين:

أما الأول فهو إهدار السياق الخارجي المتمثل في أسباب النزول؛ أي أن القول بشمولية النصوص ينافي إثبات أسباب النزول كأسباب موضوعية اجتماعية وتاريخية، وكوقائع نزلت فيها نصوص الوحي، وبمقتضى هذا الكلام يصبح السبب علة مؤثرة في نزول النص القرآني خاصة أو عدم نزوله إذا افتقد السبب. وهذه المسألة تمت الإشارة إليها خلال الحديث عن ممارسة النص لسلطته وتم بيان كيف أن الدكتور نصر حامد أبو زيد وغيره من الحداثيين يتخذون من هذه المسألة تكئة للقول بتاريخية النص الديني بناء على إنكارهم العبرة لعموم اللفظ، وتركيزهم على جعل العبرة دائما لخصوص السبب. وفي هذا تغليط واضح؛ إذ ليست كل النصوص نزلت لأسباب محددة. أما المستوى الثاني وهو السياق الداخلي، فيتمثل في السياق اللغوي بشكل خاص ولذلك في مناقشته لمسألة الحاكمية يقف عند الآيات 44، 45، 47، من سورة المائدة على أنها تمثل وحدة سردية؛ أي نصا متصل السياق[561].

من هنا تتجلى مسألة "إهدار السياق" ومسألة "شمولية النصوص" كآليتين من آليات القول بتاريخية النص الديني عند الدكتور نصر حامد أبو زيد، كما يعتمد آلية "التأويل"؛ لأنه حينما ينكر المرجعية النصية يصطدم ببعض النصوص التي تدل صراحة على وجوب الاحتكام إلى النص مثل قوله تعالى:)... **وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**((المائدة: 44) وقوله تعالى:)... **وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**((المائدة: 45) وقوله تعالى:)... **وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**((المائدة: 47).

يقف الدكتور أبو زيد عند دلالة الحاكمية الواردة في هذه الآيات الثلاث والمتمثلة في الفعل "يحكم" ويعتبره قد وظف توظيفا خارج دلالته حينما اعتبر دالا على المفهوم السياسي الحديث للحكم، ويرى أن الخطاب الديني هو الذي قام بعملية توسيع دلالي لكلمة "يحكم" حتى أخرجها من فضائها الدلالي الأصلي، وهو الفصل بين الخصوم في مشكلة خلافية جزئية، وهذه من صور إهدار طبيعة النظام اللغوي

المبحث الثاني

للنص عنده[562]. كما يتأول قوله تعالى:)وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُبِينًا((الأحزاب: 36)، فيعتبر أن الاستجابة لقضاء الله ورسوله في هذه الآية لا تتعلق بالمسلم في الوقت المعاصر، ويقول بأن الآية تتحدث عن المؤمنين في عصر النبوة، حينما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حاضرا بينهم، وهو الذي يتولى القضاء بنفسه بينهم بما يوحى إليه أو بفهمه واجتهاده[563]، وهكذا نجده يتأول النصوص التي تدل على الشمولية ومنه على عالمية الرسالة الإسلامية، وهكذا يصبح الغرض من تأسيس الوعي العلمي بالتراث عند الدكتور نصر حامد أبو زيد هو تأسيس تاريخية النص الديني.

ومن خلال هذا يتأكد إنكار مبدأ عموم الدلالة عند الدكتور نصر حامد أبو زيد؛ لأنه عين القول بشمولية النص. وبالإضافة إلى تأويل النصوص السابقة يستند إلى مسألة النسخ ويعتبرها دالا قويا على ارتباط النص بسبب نزوله، ومن ثم إنكار مبدأ عموم الدلالة، ويعيب على الخطاب الديني مخالفة ذلك ويعتبره في تعاطيه مع النص الديني يتجاهل مسألة النسخ فيقول: "إن منهج الوحي هنا رغم وضوحه من حيث دلالته على الارتباط الوثيق بالواقع الإنساني يغيب تماما في الفكر الديني الرسمي المعاصر، وهو في فكر دعاة تطبيق الشريعة أشد غيابا لأنهم يريدون الوثب على قوانين الواقع بالفرض والقسر"[564].

ومن خلال ما تقدم ينتهي الدكتور أبو زيد إلى نتائج يعتبرها عوامل تأسيس الوعي العلمي وما يناقضها يكون بالطبع سبب فقدان هذا الوعي بالتراث منها:

- الإلحاح على تاريخية النص الديني: وذلك لا يعني في نظره عدم قدرة النص على إنتاج الدلالة أو مخاطبته لعصر غير عصره أو مجتمع غير المجتمع الذي ظهر فيه[565].
- إدانة المسلك التأويلي الذي أخذ به الخطاب الديني المعاصر واعتبره: "في كل الأحوال يتحول النص الديني إلى مفعول به، وتصبح الإيديولوجيا هي الفاعل أي تتم صياغة الإيديولوجيا بلغة النص فتكتسب طابع الدين، ومعنى ذلك كله أن المسلك التأويلي لا يتجاهل طبيعة النص وغفل مستويات السياق فقط بل يضيف جناية إخفاء وجه إيديولوجية السياسة بقناع الدين ذاته"[566].
- التأكيد على عدم مخالفة "التاريخية" أو إنكار مبدأ عموم الدلالة للعقيدة بحجة أن سلطة النص سلطة مضفاة نابعة من تاريخ المسلمين، وليست نابعة من العقيدة[567].
- تأسيس وعي علمي بالسنة يبدأ بتصحيح مفهوم "السنة" نفسه لأنه في نظره مفهوم مغلوط؛ فالمفهوم المتداول لم ينتقل من حيز الدلالة اللغوية إلى حيز المصطلح الأصولي في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما تم بتدخل الإمام الشافعي حينما أسس علم أصول الفقه[568].
- إعادة النظر في مفهوم الوحي وفي شروط إمكانه من خلال دراسته من زاوية أنثربولوجية مقارنة بظواهر أخرى كالسحر والشعر والكهانة. وكانت النتيجة القول بأن النص الديني منتجا ثقافيا تأثر بالبيئة الثقافية التي أنزل فيها، كما أن الوحي كان استجابة لمتطلبات الواقع. ولا شك أن هذا الكلام فيه ما فيه من الخطورة من الناحية العقدية. ولذلك يجد قارئ نصر حامد أبو زيد تناقضات هي في حد ذاتها مخلة بالوعي العلمي الذي جعل منه المطلب الملح، والأمر الإستعجالي الذي ينبغي إنجازه إنقاذا للوعي وإنقاذا للتراث، وإنقاذا لهوية الأمة.

ومن صور هذا التناقض إنكاره مبدأ عموم الدلالة من جهة، وإثباته من جهة أخرى مثل قوله: "لا شك أن ما ورد في القرآن خاصا بالأحكام والتشريعات يمكن النظر إليه من خلال هذه الثنائية[569]. إذ يرتبط بعضها بسبب النزول ولا يفارقه وإن كان بعضها الآخر يتجاوز الواقعة الجزئية التي نزل فيها ليدل على حكم عام يصلح أن ينطبق على آلاف الحالات الشبيهة"[570]. هنا نجده يميز بين نوعين من الأحكام منها ما يكون العبرة فيه لعموم اللفظ ومنها ما تكون العبرة فيه لخصوص السبب، وهذا خلاف كلامه عن السياق الذي جعله يدين الخطاب الديني واعتبره يتجاوز ويتجاهل أسباب النزول في قوله بعموم الدلالة.

أما عن إدانته للمسلك التأويلي واعتباره تكريسا للإيديولوجيا، نجده هو نفسه يسلك نفس المسلك، بل يعتبر التأويل الخيار البديل، وهذا ما يتجلى من كلامه بعدما انتقد مسالك الخطاب الديني، يقول: "والبديل تعليق النصوص في الهواء بحيث تقبل كل ما يمكن أن تستنطق به" [571]. ولا شك أن هذا البديل المفتوح تأويلية متسيبة ومتحررة من الضوابط. أما عن صلة الخطاب الديني بالإيديولوجيا فالدكتور نصر حامد أبو زيد يعتبر ذلك سمة كل الخطابات - طبعا بما فيها خطاب التحديث - وبناء على ذلك فهي تتساوى من حيث هي خطابات ولا يحق لأي منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب زائف[572]. وبناء على هذا الكلام يصبح الوعي العلمي الذي يدعو الدكتور نصر حامد أبو زيد إلى تكوينه بخصوص النص الديني ضرب من تحصيل ما هو متعذر تحصيله، الأمر الذي جعل بعض نقاده يعتبرون مقولة "الوعي العلمي" مقولة لم تصمد أمام الخطاب الديني بدليل أنه المهيمن في الواقع العربي[573].

وعن دعوته إلى إعادة النظر في مفهوم الوحي وشروط إمكانه أيضا نجده يعتبره من جهة ظاهرة ذات بعد ثقافي ولا يمكن فهمها إلا

المبحث الثاني

في إطار بيئته الثقافية، ومن جهة أخرى يعتبر الوحي الإسلامي يمتاز بصدق ذاتي إذ يقول: "إن صدق الوحي لا يحتاج إلى دليل آخر خارجه[574]، بل الوحي ذاته يتضمن الدليل على صدقه، وإذا كانت الدعوات والرسالات السابقة احتاجت إلى دليل يؤكد صدق الوحي دليل خارجي يتمثل في وقوع فعل خارق للعادة على يد النبي، فإن الدعوة والرسالة في حالة الإسلام لم تكونا بحاجة لمثل هذا الدليل الخارجي ولا شك أن مفهوم "الصدق الذاتي الداخلي" للوحي مفهوم أضفته الثقافة على النص بعد أن تقبلته وحولته إلى أن يكون "النص"[575].

هذا النص من جهة يثبت استغناء الوحي عن الثقافة في الإسلام، ويثبت هذه الحاجة من جهة أخرى. وهذه من صور التناقض التي وقع فيها الدكتور نصر حامد أبو زيد وهي من الأمور المخالفة للوعي العلمي لا شك في ذلك. أما عن اعتباره إنكار عموم الدلالة لا يخالف العقيدة فهذا أيضا أمر غير مستساغ؛ إذ كيف يعقل أن يحكم المسلم على ارتباط النص بالواقع الذي أنزل فيه وبأسباب نزوله لا يتجاوزها، ويبقى بعد ذلك يعتقد المعتقد الإسلامي الذي يصبح بناء على ذلك مرتهن لدى بيئة ثقافية معينة، الأمر الذي يؤكد أن الوعي العلمي الذي يدعو إليه الدكتور نصر حامد أبو زيد مجرد دعوى.

المبحث الثاني

المبحث الثالث

محمد عابد الجابري وتجاوز الإيديولوجيا

المطلب الأول: معالم قراءة النص التراثي عند الجابري

يعتبر المفكر المغربي الدكتور محمد عابد الجابري من أبرز المفكرين العرب، من حيث غزارة الإنتاج وعمق الطرح، ودقة التحليل، وأيضا من أكثرهم إسهاما في تأسيس رؤية حداثية للنص التراثي. ولذلك فالدكتور الجابري من أصحاب المشاريع الذين ساهموا في صياغة المصطلح الفلسفي في الفضاء المعرفي الإسلامي في الراهن، وأحد المهتمين بإشكالية المنهج، وأحد الذين يريدون الإجابة على سؤال النهضة.

وأهم ما تميز به الجابري إذا ما قورن عمله الفكري بعمل غيره من أمثال محمد أركون أو نصر حامد أبو زيد؛ أن الجابري اقتصرت قراءته في المجال الإسلامي على النص في مستواه الثالث (=النص التراثي) بالنظر إلى التقسيم الذي وضع للنص الديني في المدخل العام لهذا البحث، وهذا ما لاحظه عليه المهتمون بإنتاجه الفكري؛ فعلي حرب مثلا يقول عنه: "يحلل الخطابات الخاصة بمجالات الثقافة الإسلامية وفروعها العلمية، ولكنه لا يتطرق إلى خطاب الوحي الذي هو أهم مسكوت عنه عند الجابري"[576].

فالجابري ركز جهده على النص الديني التراثي، أما النص القرآني أو النص النبوي فلم يتوجه إليهما بالدراسة كما هو الأمر مع أركون أو نصر حامد أبو زيد أو غيرهما ممن صار يشتغل بما يعرف بالقراءة المعاصرة للنص الديني. وإن كان من حق التراث على أبنائه وورثته أن ينصفوه وأن يهتموا به، إلا أن الخطأ في حق النص التراثي ليس كالخطأ في حق النص القرآني أو النص النبوي؛ والتبرير بسيط فهذا تعامل مع جهد بشري هو جهد علماء الإسلام، والآخر تعامل مع كلام الله عز وجل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أو مع كلام نبيه عليه الصلاة والسلام الذي لا ينطق عن الهوى.

من هنا يمكن التمييز بين الجابري وغيره ممن ينخرطون في القراءة المعاصرة للنص الديني، إذ أن وقوعه في الخطأ ليس كوقوعهم في الخطأ هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبدو الجابري أحيانا في قراءته للنص الديني غير مصرح بتقليده لغيره سواء في استعارة المفاهيم، أو في المنهج إلى درجة يبدو فيها بالنسبة للقارئ البسيط أنه يقرأ هذا النص بأدوات وآليات أصيلة؛ أي أنه يقرأ التراث من داخله وذلك مرده اعتداد الجابري بقراءته إلى أن وصف من طرف بعض الباحثين بأنه صار يشكل مركزية العقل العربي[577].

وعلى كل فاهتمام الجابري بالنص التراثي يأتي في إطار الإجابة عل سؤال من الأسئلة المحورية في راهن الأمة العربية الإسلامية "سؤال النهضة" الذي اقتضى طرح العلاقة مع التراث، وهو السؤال الذي تمت الإشارة إليه في إشكالية هذا البحث والذي كان الجابري أحد الباحثين الذين قدموا إجابة له، صارت جديرة بالدرس والتحليل على مستويات مختلفة؛ فالمهتمون بفكره يعترفون بأن: "الجابري استطاع تجديد لغة الخطاب الفلسفي العربي بمفردات ومصطلحات ومفاهيم وأساليب لا يمكن القول عنها إلا أنها جديدة، وأنها أصبحت موضع تداول وحتى رواج إعلامي[578].

وما دامت قراءة الجابري موقوفة على النص التراثي نجد هذه القراءة تنطلق من المبدأ؛ أي مفهوم التراث حيث ذهب إلى أن "التراث" كمصطلح غير وارد في خطاب الأسلاف، ولا في حقل تفكيرهم؛ وهو يشير بذلك إلى الفترة القديمة، فترة ما قبل النهضة الحديثة ولكنه من خلال تحليله لتوظيف المصطلح في الخطاب العربي المعاصر وصل إلى تقرير تعريف اصطلاحي لـ "التراث" فيقول: "التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر"[579]. وبطبيعة الحال الموروث الثقافي في الحضارة العربية الإسلامية هو مجمل المعارف المسماة العلوم العربية الإسلامية وغيرها كالفلسفة مثلا، ولذلك مضمون التراث عنده هو: "العقيدة، والشريعة، واللغة، والأدب، والعقل، والذهنية، والحنين والتطلعات"[580].

هذا هو المعنى الذي يقرره الجابري لـ "التراث"، لكنه في مجال تعاطيه مع النص التراثي نجده يقف موقفا انتقائيا إذ لا يتعامل مع أي نص تراثي بل ينتقي، فهو يقسم الثقافة العربية الإسلامية إلى ثقافة "عالمة" وثقافة "عامية"؛ أما الثقافة العامية فهي الثقافة الشفوية وأما الثقافة العالمة فهي الثقافة المكتوبة أو النص المدون، وهذه الأخيرة تمثلها عدة معارف إسلامية مثل: اللغة، النحو، الفقه، علم الكلام، أو هي ما يصطلح عليه الجابري "العقل البياني"[581] وهذا ضمن تقسيمه المشهور للعقل العربي في ثلاثية هي: العقل البياني، والعقل العرفاني، والعقل البرهاني.

وهذه الانتقائية في قراءة الجابري أولى تجليات مرجعيات قراءته، فهذا التقسيم لأنماط المعرفة وإبعاد هذه وإبقاء تلك هو من تجليات

الممارسة الإبستيمولوجية، فهي التي تقضي بتصنيف المعرفة على هذا النحو، وتعتبر المعرفة غير العالمة لا جدوى منها، ومن ثم إحداث قطيعة معها، وهو منهج المدرسة الفلسفية الفرنسية الحديثة ممثلا في غاستون باشلار[582]. وإن كان دارسوا الجابري يعتبرونه لا يوظف الأدوات الإبستيمولوجية كما استخدمها أصحابها بل عمل على تكييفها، وإعاد إنتاجها، ومن ثم فهو يحسن توظيفها في معرض اشتغاله على موضوع بحثه، وذلك بتعريبها وتبيئتها بما يتيح له الإسهام في تحديث اللغة وتجديد الفكر[583] إلا أنه انتهى إلى نتائج تكرس هذه الرؤية الانفصالية، وهذا ما يتجلى من خلال محاولة الربط بين التراث والمعاصرة التي قام بها؛ فبما أن التراث في نظره مرتبط بلحظة معينة فهو موجود "هناك" ونحن نعيش "هنا" والمسافة بين "هنا" و"هناك" ليست شيئا بسيطا يمكن التغاضي عنه. ولهذا يقول الجابري: "لا بد أن نشعر، وهذا ما هو حاصل فعلا، أننا نزداد بعدا عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة وأن المسافة بين "هناك" و"هنا" تزداد اتساعا وعمقا. وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحنين الرومانسي إليه وفي ذات الوقت ينمي في فريق آخر الرغبة في القطيعة معه والانفصال التام عنه (= التراث)"[584].

هذا وجه من أوجه معالجة الجابري للنص التراثي، وقد يبدو هذا الكلام من قبيل استعجال إبراز النتيجة، ولذلك سأعود إلى بعض تطبيقات الجابري على النص التراثي، من أجل إبراز النتائج التي توصل إليها. وقبل ذلك تجدر الإشارة إلى نظرة الدكتور الجابري إلى طبيعة النص التراثي. فهو يراه ملفوفا في بطانة إيديولوجية ومشحون بشحنة وجدانية، وهذا ما يبدو صراحة من خلال بعض تعريفاته للتراث مثل قوله: "المعرفي، والإيديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية"[585]. وبناء على هذا كان رهان **الجابري تعرية النص التراثي عن هذه البطانة الإيديولوجية؛ لأن المعرفة العلمية لا تعترف بأن تكون الإيديولوجيا موضوعا لها، بل تتجاوزها. ولهذا كان الجابري يدعو إلى تجاوز الإيديولوجيا، وهو الموقف الذي استوحيت منه عنوان هذا المبحث باعتبار تحرير التراث من الصبغة الإيديولوجية شكل محور الخطاب عند الجابري. وهذه الخاصية - البطانة الأيديولوجية - التي لازمت النص التراثي في نظر الجابري مردها ثلاثة مبررات أساسية:**

1. الفهم التراثي للتراث: وهو أحد خصائص الخطاب العربي المعاصر في نظر الجابري، فهو خطاب بعيد بمضمونه عن المعاصرة، بما أنها إشكالية من إشكاليات هذا الخطاب. وهذا الفهم يعتبره الجابري تحوير لمفهوم التراث نفسه فبعد ما حلل كلمة "ميراث" كجذر لغوي وعلاقته بكلمة "تراث"، وكيف أن الميراث يدل على اختفاء الأب وحلول الإبن محله، وهذه هي الدلالة اللغوية، والتي ينبغي أن تؤسس عليها الدلالة الاصطلاحية، يرى الجابري أن الأمر قد انعكس بل صار "التراث" في الوعي العربي المعاصر: "عنوانا على حضور الأب في الإبن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر"[586].

إن توظيف التراث وفهمه على هذا النحو في نظر الجابري هو أحد عوامل تكريس الصبغة الإيديولوجية، وجعل التراث يصطبغ بها، الأمر الذي أبقى عليه كذلك وصار الخطاب العربي المعاصر يتعامل معه كمقوم إيديولوجي. وفي هذا يشير الجابري إلى سرّ تعامل واستحضار هذا الخطاب للتراث، ففي نظره كان هذا التوظيف ضمن إشكالية النهضة، التي صارت همّا ملحّا في الخطاب العربي المعاصر، وما يدل على ذلك المفهوم - التراث - ذاته، فهو كما سبق بيانه مقولة حديثة، لم ترد في كتابات القدامى ولا في دراساتهم المعجمية، بل هي مقولة نهضوية ظهرت في أدبيات الخطاب العربي المعاصر. أما عن توظيفها في هذا الخطاب بما يدل على الفهم التراثي للتراث فيقول الجابري بأن ذلك تم على مستويين:

من جهة كانت الدعوة إلى "التراث" والأخذ منه، والرجوع إليه كأصل ومرجعية أحد العوامل والآليات النهضوية التي من خلال توظيفها والاحتكام إليها والانتظام في هذا التراث ونقد الحاضر من خلاله، واستشراف المستقبل بواسطته، من خلال هذا التوظيف للتراث يمكن أن تنطلق النهضة المنشودة. ومن جهة أخرى كان توظيف "التراث" في الخطاب العربي المعاصر ميكانيزما للدفاع عن الذات؛ أي توظيفه كان رد فعل إزاء التحديات الغربية المعاصرة بأنواعها المختلفة[587].

وسواء أكان هذا التصور أم ذاك هو المنتصر إلا أن الهدف واحد؛ إنه حماية الذات والدفاع عن الهوية، وكأن "التراث" في الخطاب العربي المعاصر لم يكن مؤسسا على دراسة نقدية أفادت منه كبعد من أبعاد الهوية، وإنما تم الاضطرار إلى الاحتماء به حفاظا على الوجود ليس إلا، وهذا ما جعل المسلم والعربي المعاصر يبقى في مستوى التفكير السائد أيام ابن تيمية أو الغزالي أو الشاطبي وغيرهم، بل لا يزال يردد كلام القدامى، ويعتبر من المتعذر تجاوزهم، بل ويوجب الأخذ بمقولاتهم واجتهاداتهم في هذا العصر الذي ليس هو عصرهم، وهذا ما أبقى على "الفهم التراثي للتراث" في نظر الجابري، فيقول: "من هنا تلك الشحنة الوجدانية والبطانة الأيديولوجية، وأيضا النظرة الضبابية والسحرية معا، التي تلابس مفهوم "التراث" في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، والتي تجعله بالنسبة للذات العربية الراهنة أقرب إليها من حاضرها"[588].

المبحث الثالث

2. الفهم الاستشراقي للتراث: وهو الفهم الذي تأسس في إطار المركزية الأوروبية، ويصنف الجابري هذا الفهم في نزعتين اثنتين إحداهما على اتصال بالظاهرة الاستعمارية، التي تشكل تجليات لخلفيات دفينة قد تعود حتى إلى تاريخ الحروب الصليبية، ومن أحكام هذا الفهم التشنيع على التراث العربي الإسلامي بإنكار الأصالة عنه واعتباره امتدادا للفكر الأوروبي، كما هو موقفهم من النص الفلسفي الإسلامي بأنه لا يعد أن يكون ترجمة للفلسفة اليونانية، على أساس أن السامية تعادي الفلسفة، وأن العقيدة الإسلامية ترفض التفلسف، وهذه المواقف بعضها صار صريحا في حركة الاستشراق الحديث والمعاصر.

أما النزعة الثانية فهي النزعة التي تسعى إلى الانضباط بضوابط الفكر العلمي من موضوعية وغيرها، ولكنهم في الوقت نفسه - هؤلاء المستشرقين - كان هدفهم تشييد "الوحدة والاستمرارية" للفكر الأوروبي وجعله مرجعية عامة للفكر الإنساني عموما[589]. وهكذا نجد هذا الفهم - الفهم الاستشراقي - يريد أن يجعل أنماط الفكر الأخرى روافد له حتى وإن انتسبت إلى بيئات حضارية أخرى غير البيئة الأوروبية. ولا شك أن هذا الفهم خضع للإيديولوجيا هو الآخر. وهو الذي جعل صورة التراث صورة تابعة تعكس مظهرا من مظاهر التبعية الثقافية [590]. ويبدو الجابري في هذا الموقف واصفا حينا، وناقدا رافضا حينا آخر خاصة لما نجده يطرح إشكالية التواصل مع التراث، وضرورة معالجته داخليا بعيدا عن هذا الفهم الخارجي - الاستشراقي - الذي يلغي وجود مسمى تراث عربي إسلامي ويجعل منه تجليات للثقافة اليونانية حسب ما تقضي به المركزية الأوروبية.

3. التوظيف الإيديولوجي للتراث: أي بعده عن العقلانية، فالخطاب العربي المعاصر في نظر الجابري موسوم باللاعقلانية، فحينما يتحدث الجابري عن الخطاب النهضوي الحديث قال بأنه تحدث عن كل شيء ولم يتحدث عن العقل لذا لزمت المراجعة؛ مراجعة العقل الناقد[591]. إذا فالخطاب العربي المعاصر الذي يوظف "التراث" كمفهوم إيديولوجي يفتقر للصبغة العقلانية، وبذلك لا يمكنه التعاطي مع مسائل الحداثة وهو بعيد وخال من روح النقد، ولا يهتم بالنظرة السببية للأشياء ولذا يرى الدكتور الجابري أن تحقيق تنمية في الفكر العربي المعاصر تحتاج إلى طرحه طرحا عقلانيا[592]. وهنا أيضا يتجلى الأخذ بالإبستيمولوجيا وقواعدها في دراسة الجابري للتراث، خاصة الخطاب الإبستيمولوجي للمدرسة الفرنسية كما قال عنه بعض المهتمين بإنتاجه الفكري[593].

وحكم الجابري على الخطاب النهضوي باللاعقلانية؛ لأنه في نظره يشكل امتدادا لعصر ما قبل النهضة وهو بذلك يكرس ما أسماه بالفهم التراثي للتراث الذي سبق الحديث عنه في نزعتي الإحياء والاحتماء به. وهذا الفهم مرفوض لأنه من متطلبات الحداثة عنده تجاوز هذا الفهم التراثي إلى فهم حداثي[594]. وبالتالي تصبح العقلانية كشرط إبستيمولوجي لا بد من توظيفه عند الجابري، هذه العقلانية التي تتمثل في الروح النقدية بالنسبة للراهن العربي[595].

وإذا غابت العقلانية تحل محلها الإيديولوجيا، وبالتالي يصبح "التراث" خاضعا لهذا التصور الإيديولوجي أو ذاك بعيدا عن العقلانية كشرط موضوعي يرتقي بالتراث من الفهم التراثي له، أو التوظيف الإيديولوجي إلى فهم عصري وإلى توظيف يحرر العربي المسلم من أثقال وتبعات التوظيف الإيديولوجي. ويتيح له الانخراط في الواقع الدولي الجديد. وحتى يتم ذلك لا بد من تأسيس فهم علمي للتراث في مقابل هذا الفهم الإيديولوجي الخالي من الموضوعية. وهذه العملية في نظرالجابري قوامها مبدأين اثنين هما: الموضوعية والاستمرارية. أما مبدأ الموضوعية فهو مبدأ ينظر إله من مستويين:

أ - مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع، وهي العلاقة التي تنسجها العناصر الذاتوية السابقة الذكر: الفهم التراثي، الفهم الاستشراقي، التوظيف الإيديولوجي، والموضوعية على هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات.

ب - مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات، وهي على هذا المستوى تعني فصل الذات عن الموضوع. ولا شك أن شرط الموضوعية شرط إبستيمولوجي بواسطته يمكن التأكد من معقولية أو عدم معقولية نص ما أو معرفة ما أو مسألة ما والموضوعية بهذا المعنى تقضي بدراسة الموضوع كشيء متحيز عن الذات والجابري بوضعه هذا المبدأ - فصل الذات عن الموضوع - يهدف إلى فصل التراث عن هموم العصر حتى يمكن جعله معاصرا لنفسه، وحتى يمكن أن تعاد التاريخية له[596].

وما دام هناك تداخل في عملية فصل الذات عن الموضوع، وفصل الموضوع عن الذات، وهما المستويان اللذان ينظر منهما إلى هذه العملية يضع الجابري ثلاث خطوات للفصل بينهما:

1. المعالجة البنيوية: وذلك بدراسة النصوص أو النص التراثي كما هو معطى للقارئ، وهذا الأمر يقضي بإبعاد أنواع الفهم السابقة الذكر، وهذا بالتركيز على الألفاظ لا على المعاني، وباستنباط معنى النص من ذات النص، ومن خلال العلاقة القائمة بين أجزائه.

2. التحليل التاريخي: ويتعلق هذا التحليل بربط فكر صاحب النص بإطاره التاريخي. وهذا الربط في نظر الجابري ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس من جهة، ومن جهة ثانية يجعلنا نقف على الإمكان التاريخي لما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله ولكنه ظل

المبحث الثالث

ساكتا عنه.

3. التحليل الإيديولوجي: أي الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية في أبعادها المختلفة التي أداها هذا النص، أو التي يريد ويتطلع إلى أدائها، وهذه هي المهمة التي تكشف عن جعله معاصرا لنفسه وتكشف عن تاريخيته أيضا[597].

إن هذه الخطوات الثلاث التي يقترحها الجابري لتأسيس الموضوعية تبين لنا في النهاية أن هدفها هو الكشف عن تاريخية النص الديني (= التراث)، ومن ثم عزله عن هموم العصر وجعله معاصرا لنفسه، وهذا أحد الأسباب أو الأدوات التي تعيننا على إعادة العقلانية إلى تعاملنا مع النص التراثي وتحريره من البطانة الإيديولوجية حسب تعبير الجابري.

أما المبدأ الثاني فهو مبدأ الاسمتمرارية؛ وهو المبدأ الذي يطرح مسألة الاتصال بعدما طرحت "الموضوعية" مسألة الانفصال، أما عن الهدف من طرح هذا المبدأ والحديث عنه فمن أجل جعل التراث معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية فالجابري هنا لا يستبعد توظيف التراث إذا كان وفق منظور عقلاني ومؤسس على روح نقدية هذا من جهة، ومن جهة ثانية؛ لأن النهضة عنده لا تتم إلا بالانتظام في التراث، والشعوب لا تنهض انطلاقا من تراث غيرها بل من تراثها هي[598]. وعملية الاتصال هذه أو ما أسماه الجابري بـ "الاستمرارية" تقتضي شروطا بواسطتها يمكن الحفاظ على استمرارية التراث فيصبح معاصرا لقضايا الأمة وذلك موقوف على شرطين:

1. تحديث الفكر العربي: وذلك بتجديد أدوات التفكير العربي المعاصر بواسطة التعامل العقلاني مع النص التراثي، مع ضرورة القيام بهذه العملية من داخل الثقافة التي ينتمي إليها هذا النص وذلك يقتضي أيضا الحفر في طبقات هذه الثقافة التي ينتسب إليها هذا النص محل الدراسة.

2. الإفادة من تراث الغير: باعتباره صانع الحضارة الحديثة. من هنا يبدو ضروريا في نظر الجابري، ولكن ضرورته لنا لا تجعلنا نذوب فيه بل يمكن توظيفه أو الاستعانة به في عملية الانتظام الواعي العقلاني في تراثنا؛ لأن تراث الغير يشكل في الراهن مكتسبات إنسانية علمية ومنهجية متطورة لا يمكن أن يستغنى عنها[599].

بهذين الشرطين يمكن أن يتم التواصل مع التراث، ومن ثم تأسيس استمراريته. وبهذا وضع الجابري لنا رؤية لإحدى إشكاليات الفكر العربي المعاصر، أقصد إشكالية الأصالة والمعاصرة التي شكلت جانبا مهما من جوانب الخطاب العربي المعاصر، ورؤيته هذه في هذا المستوى تبدو مستساغة طالما أنها تراعي البعدين معا - الماضي والحاضر - يقول الجابري: "إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا وبهذه الممارسة وحدها يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة"[600]. وفي هذا الموقف أيضا الذي كان هم الجابري فيه تجاوز الإيديولوجيا إلى المعرفة، أو تجاوز اللاعقلانية إلى العقلانية تستشف الخلفية المعرفية التي يوظفها وهي الخلفية الإبستيمولوجية لدى المدرسة الفرنسية خاصة، فكثيرا ما يذكرنا هذا التحليل وهذه المقترحات لدراسة النص الديني "التراثي" عند الجابري بنمهج أوجيست كونت ونظرية التواصل المعرفي المجسدة في قانون الحالات الثلاث: المرحلة اللاهوتية، المرحلة الميتافيزيقية، المرحلة الوضعية. وكذلك نظرية القطيعة المعرفية عند غاستون باشلار التي تفصل المعرفة العلمية عن المعرفة العامية وهذا ما يتجلى في قراءة الجابري.

وفي ضوء هذا يتحدد معنى الحداثة عند الجابري إذ يقول: "فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ "المعاصرة"، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"[601]. وما دام رهان الجابري في دراسته للتراث هو تحريره من البطانة الإيديولوجية، والشحنة الوجدانية، ووجدنا كيف أنه سلك المسلك الإبستيمولوجي معتبرا إياه الكفيل بتحقيق هذه الغاية، نجده أيضا يستعير مفاهيم من هذا الحقل المعرفي ليجعل منها آليات معالجة وتحليل لنظم المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، مستعينا في ذلك بإيجاد فضاء يمكن أن يحتضن هذه المفاهيم أو تأسيس بيئة لها داخل الحقل الدلالي العربي الإسلامي، وهذا ما يصطلح عليه الجابري عملية "التبيئة".

هذه العملية؛ عملية استعارة المفاهيم وتبيئتها إسلاميا يدافع عنها الجابري ويبررها قائلا: "هذه العملية عملية نقل من حقل معرفي إلى آخر تكون مشروعة عندما تنجح في ملاءمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفي المنقول إليه، وتبيئته فيه والتبيئة في اصطلاحنا هنا تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطا عضويا وذلك مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم في آن واحد وعملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقل المنقول إليه تتطلب بطبيعة الحال الإطلاع على مرجعيته الأصلية؛ على ظروف تشكلها، ومراحل تطورها، وبعبارة أخرى استحضار تاريخيتها وذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع لها المفهوم للتعبير عنها في الحقل/الأصل، والمعطيات التي يراد من ذلك المفهوم للتعبير عنها في الحقل/الفرع تعاملا من نوع "قياس الأشباه والنظائر" مع الاحتفاظ دوما بـ "الفارق" ولكن لا بوصفه جدارا حديديا بل بوصفه جسرا ومعبرا"[602].

المبحث الثالث

من هنا نجد الجابري كما استساغ قراءة النص الديني "التراث" بأدوات إبستيمولوجية نجده يستعير أيضا الجهاز المفاهيمي الذي يوظفه في هذه القراءة، وهو بذلك يلتقي مع أركون وغيره ممن يشتغلون بعلم تحليل الخطاب، ونقد الخطاب الديني. أما دفاعه عن تبيئة المفاهيم التي يوظفها فهي عنده من قبيل الأدوات الإجرائية واستعمالها لهدف إجرائي، ينتظر منه الحصول على نتائج كان من المتعذر الوصول إليها دون عملية تبيئة المفاهيم[603]، ودفاعه عن هذه العملية هنا هو صورة تطبيقية لما كان يدافع عنه أثناء حديثه عن بند "الإستمرارية" الذي تم الحديث عنه، والذي رأى أنه من شروطه الإفادة من تراث الغير، والاستعانة من جوانبه العلمية المتطورة ومما صار يملك تراث الغير هذه الأجهزة المفاهيمية التي هي بدورها صارت آليات يستعان بها في عمليات تحليل الخطاب التي تهدف في مشروع الجابري إلى تجاوز الإيديولوجيا، وتأسيس العقلانية والارتقاء بالتراث إلى المعاصرة. ومن المفاهيم التي استعارها الجابري وعمل على تبيئتها:

1. الخطاب: سبق في الحديث عن دلالة "الخطاب" أنه لم يوظف في الكتابات المعاصرة بالمعنى المتداول في الثقافة العربية الإسلامية، وإن كان المصطلح "خطاب" قد تناولته المعاجم العربية، وتم تحديد معناه وتم بيان أنه من الذين اعتنوا بتعريف "الخطاب" الدكتور محمد عابد الجابري. وما دام المصطلح غير وارد في الاستعمال التراثي دليل على أنه من المفاهيم التي سعى الجابري إلى تبيئتها في الحقل الدلالي العربي بما تفيده في لغاتها الأصلية.

لقد عرف الجابري الخطاب بأنه: "مجموعة من النصوص"[604] والخطاب عنده يمكن أن ينظر إليه من جانبين: جانب المتكلم، وجانب المستمع؛ فالمتكلم يقول كلاما أو ينشئ كلاما، وكلامه هذا "خطاب"، والمستمع يتلقى كلاما فيفهمه ويتأوله وبتأويله هو الآخر ينشئ "خطابا" أيضا. وهكذا تصبح دلالة "الخطاب"تنطبق على مقول الكاتب وعلى تأويل القارئ[605] وبطبيعة الحال كلاهما يساهم في تقديم وجهة نظر، الكاتب والقارئ على السواء. وهذا المعنى الثاني للخطاب (= التأويل) هو الذي يأخذ به الجابري في دراسته للنص التراثي وذلك من أجل تحقيق هدفين رئيسيين:

أ - الكشف عن عيوب الخطاب العربي المعاصر، وحينما يقال الخطاب العربي المعاصر فهذا الأخير ليس بمنأى عن مسألة النص الديني؛ لأنه من إشكاليات هذا الخطاب مسألة الأصالة والمعاصرة كما يقول الجابري، أو سؤال النهضة الذي يطرح كيفية التعامل مع التراث، ولذلك توظيف "الخطاب "على هذا المستوى يهدف إلى الكشف عن عيوب هذا الخطاب. يقول الجابري: "عيوب الخطاب وليس إعادة بناء مضمونه... إنها عملية كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائض"[606].

ب - معالجة النص كنص: أي بعيدا عن قائله، وهنا تستحضر مقولة "موت الكتاب" التي صارت مأخوذا بها في القراءات التأويلية المعاصرة، وقد مر بنا ذلك مع غادامير وغيره. وهذه العملية - التعامل مع النص كنص - تتيح فضاء واسعا للعملية التأويلية، ومن هنا يكون المتلقي أو القارئ له دور في تأسيس وجهة النظر التي هي أحد طرفي الخطاب كما بين ذلك الجابري، ويصبح التركيز في هذه الحال على "المقول" دون أي اعتبار آخر. يقول الجابري: "إن النماذج التي اخترناها كنصوص وشهادات ليست مقصودة لذاتها، فلا يهمنا منها لا أصحابها ولا الأطروحات التي تعرضها أو تدافع عنها أو تفندها، ولو كان بالإمكان الحصول على نصوص مجهولة المؤلف لفضلناها على غيرها تجنبا لأي سوء تفاهم، إن ما يهمنا من النماذج التي نستعرضها هو العقل الذي يتحدث فيها... لا بوصفه عقل شخص، أو فئة، أو جيل. بل بوصفه العقل العربي الذي أنتج الخطاب"[607].

من هنا نجد تبيئة الجابري لمقولة "الخطاب" كمقولة حداثية، وتوظيفه لها في قراءته للنص الديني (= التراث) إلى درجة أننا نجده يزيح بعض المفاهيم التداولية الأصيلة في التراث، ويستبدلها "بالخطاب" مثل استبداله ثنائية: اللفظ والمعنى بنظام الخطاب ونظام العقل[608].

2. الإبستيمية: وهي من المفاهيم المركزية التي يوظفها الجابري في قراءته للتراث، ومن المعلوم لدى القارئ العربي أن هذا المصطلح مصطلح غير عربي. بل هو مصطلح ظهر في خضم الثورة المعرفية في الغرب، وصار من المفاهيم التداولية عند الغربيين. والجابري يوظف هذا المفهوم في قراءته للنص التراثي الإسلامي، فعمل أولا على استعارته، ثم تبيئته - بتعبير الجابري - لذلك نجده يقدم لنا تعريفا لهذا المفهوم. فالإبستمية (Epistème) كما يعرفها الجابري هي: "النظام المعرفي" وهذا النظام يعني: "جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية"[609].

إن دلالة البنية في هذا التعريف دلالة إبستيمولوجية، ولكن إضافتها إلى "اللاشعور" هو الذي يبدو أمرا لا يتفق مع طبيعة التحليل الذي يقدمه الجابري في قراءته، خاصة وقد وجدناه يقتصر في قراءاته على الثقافة العالمة الواعية، ولذلك نجده لا يهمل دلالة هذا المفهوم: "اللاشعور" في هذا المجال فيقول: "اللاشعور المعرفي العربي هو جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي - أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية - إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ... إلخ"[610]. كما أنه تجدر الإشارة أيضا إلى أن هذا المفهوم "اللاشعور" لا وجود له في الاصطلاح العربي، وإنما استعير من علم النفس الحديث وهذا ما يصرح به الجابري حينما يتحدث عن"الإبستمية" كونها ما يعطي للمعرفة بنيتها اللاشعورية فيقول بأن استعمال مفهوم "اللاشعور المعرفي" من الأمور المفيدة عند

المبحث الثالث

دراسة بنية عقل الفرد الواحد من البشر.

والجابري هنا يستعير هذا المفهوم من عند عالم النفس الحديث جان بياجي[611] فهو الذي كان يوظف "اللاشعور المعرفي" (Lincontient cognitif) في دراسته لبنية العقل[612] وقد تجلى توظيف الجابري لهذا المفهوم "الإبستمية" من خلال نمط القراءة الذي كان يركز عليه: فهو لا يهتم بالفكر بوصفه إنتاجا، بل بالفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري[613]. والجابري في هذا يسعى إلى تكييف الأدوات والمضامين التي تقتضيها "الإبستمية" وعمل على إعادة إنتاجها في معرض اشتغاله على موضوع بحثه.

المطلب الثاني: تطبيقات الجابري على النص التراثي

هذه معالم وآليات قراءة الجابري للتراث الإسلامي كنص ديني، وقد تبيّنكيف أن همّه كان مركزا على كيفية جعل التراث معاصرا لنا، ونحن مؤسسين لفهم عصري للتراث، متجاوزين الفهم التراثي للتراث على حد تعبيره. ثم يأتي الجابري لينجز قراءات تطبيقية لنصوص التراث، وهو بذلك يريد تجاوز الإيديولوجيا والارتقاء بالموقف إلى مستوى الإبستيمولوجيا؛ ولذلك فالمفاهيم الموظفة في خطاب الجابري تتناسب والطرح الإبستيمولوجي مثل: العقل بدل الفكر، السببية بدل السحرية أو اللاسببية، البنية... إلخ. وهكذا كان مشروع الجابري مشروع قراءة إبستيمولوجية للتراث الهدف منها فحص أدوات التفكير وآليات إنتاج المعرفة في الساحة الثقافية العربية الإسلامية. يقول الجابري: "ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري، وليس بوصفه هذا الإنتاج نفسه"[614]. وقد اعتبرت قراءة الجابري هذه وتركيزه على هذه الجوانب - أدوات الإنتاج النظري - بأنها تدشين لمنحى جديد في البحث على الساحة الفكرية العربية الإسلامية[615]. أما عن تطبيقاته على النص لتراثي فإنه انتهى إلى الانفصال كرؤية وليس ذلك غريباً في نظري" إذا ما كان المنهج هو المنهج الإبستيمولوجي وإنما الغريب هو اختفاء أحد المبدأين اللذين اعتمدهما الجابري في قراءته أقصد مبدأ الإستمرارية.

وقد شملت هذه القراءة النص التراثي في مستوياته الثلاثة حسب تصنيف الجابري: البيان والعرفان، والبرهان. أما البيان وهو المعرفة "العالمة" حسب تصنيفه والتي شملت: الفقه، والنحو، والكلام، والتصوف... فقد آلت قراءة الجابري وتحليله ونقده لنظم هذه المعرفة البيانية إلى تحديد هذا العقل البياني وتجلية قواعده وأصوله ومن ثم معرفة جدواه معرفيا، ومدى إمكانية جعله معاصرا لنا، وهو الهدف الأكبر في مشروع الجابري كما تمت الإشارة إلى ذلك. ولهذا فالعقل البياني في قراءة الدكتور محمد عابد الجابري هو: "فاعلية ذهنية لا تستطيع ولا تقبل ممارسة أي نشاط إلا انطلاقا من أصل معطى (= نص) أو مستفاد من أصل معطى (= ما ثبت بالإجماع أو القياس)"[616] وهذا التحديد للعقل البياني يستشف منه الإطار الذي تشكل فيه هذا العقل من جهة، ومن جهة ثانية الغاية التي يهدف هذا العقل إلى تحقيقها.

فعن الإطار الذي تشكل فيه هذا العقل هو النص؛ فالمعرفة البيانية على ارتباط بالنص الديني، سواء بالنص القرآني أو بالنص النبوي، أو بما يعود إليهما كالإجماع والقياس. يقول الجابري: "إن المعرفة العقلية في الحقل البياني تقوم كلها إما انطلاقا من أصل، وإما انتهاء من أصل، وإما بتوجيه من أصل، وفي أغلب الأحيان تجتمع هذه الثلاثة في عملية بيانية استدلالية واحدة"[617]. وهو بهذا يشير إلى آليات الاجتهاد كالاستنباط؛ لأنه ينطلق من النص، والقياس لأنه ينتهي إلى النص والقواعد الأصولية التي توجه إلى النص. أما الغاية التي يهدف إليها العقل البياني فهي خدمة النص ونص الوحي بالدرجة الأولى يقول الجابري: "العلوم البيانية هي علوم الخطاب المبين، بعضها يهتم بوضع قوانين لتفسيره، وبعضها الآخر يريد وضع شروط لإنتاجه"[618]. من خلال هذا يتبين أن الغاية من العلوم البيانية هي خدمة النص وهذا ما جعل الجابري يعتبر الحضارة الإسلامية حضارة فقه[619] كما اعتبرها نصر حامد أبو زيد حضارة النص على أساس أن النص الديني - نص الوحي - هو قطب الرحى في البنية المعرفية الإسلامية، وسائر المعارف ليست إلا خادمة لهذا النص الأصل.

مما تجدر الإشارة إليه أن الجابري في دراسته للعقل وتحديده لمعناه اعتبر أن العقل يتضمن "السببية" أو يرادفها وعلى هذا الأساس فالمعرفة العقلية "العالمة" هي التي تتضمن "السببية" أما إذا كانت لا تأخذ بالسببية وتقبل "التجويز" فإنها ليست بالمعرفة التي يمكننا الارتقاء بها، والأخذ بها في الرؤية المعاصرة في الإطار العام لمشروع الجابري من خلال إجابته عن سؤال النهضة، وحتى يبين الجابري أن الرؤية البيانية مخالفة لهذا العقل بمعناه المعاصر، راح يكشف لنا عن أصول العقل البياني والتي أرجعها إلى أصل رئيس هو اللغة العربية. وهذا ما يتجلى من كلامه بأن اللغة هي السلطة المرجعية الأولى التي تحكم العقل البياني العربي، وليس المراد اللغة كأداة تواصل، بل اللغة باعتبارها حامل للثقافة، فهي بهذا الإعتبار عند الجابري جعلت من الأعرابي صانع العالم.

وهي بهذا الاعتبار أيضا تشكل الإطار المرجعي الأساسي لعلماء الكلام، والنحاة وغيرهم فكلهم يؤصلون كلامهم بقولهم: "قالت العرب... والعرب تقول؛ أي أن الاحتكام إلى لغة الأعرابي بقي قائما حتى العصر الإسلامي، وحتى العصر الذي تأسست فيه هذه المعارف. وهذا الإحتكام إلى لغة الأعرابي احتكام إلى ثقافته التي تعود إلى زمن الجاهلية[620]. وتركيز الجابري على هذا التواصل اللغوي المتميز،

المبحث الثالث

أقول متميز لأنه تم فيه التركيز على اللغة لا من حيث هي أداة تواصل، بل باعتبارها وعاء ثقافي بقيت له سلطته المرجعية حتى في زمن الإسلام، وتركيزه هذا يعود إلى تحليل خصائص الثقافة العربية زمن الجاهلية وعلى أساس ذلك بيّنالأسس المعرفية للعقل البياني عند المسلمين.

من أهم خصائص الثقافة العربية في الجاهلية خاصية "الانفصال" التي كانت تتجلى في كل شيء في الجغرافيا العربية؛ من خصائص أرضها وسمائها، إلى البيئة الاجتماعية من نظام القبيلة إلى طبيعة العمران، وأهمية الفرد ودوره، إلى البيئة الثقافية من لغة وعقيدة وغير ذلك، كلها حسب الدكتور الجابري يحكمها مبدأ "الانفصال". وطبيعي أنه إذا فقد الاتصال وحل محله "الانفصال" فإن النتيجة التي تترتب على "الانفصال" هي "الجواز". وهو المبدأ الثاني من المبادئ التي تضمنتها الثقافة العربية زمن الجاهلية في نظر الدكتور الجابري، وهو المبدأ الذي يعود إليه العقل البياني عنده[621].

والكشف عن الأساس المعرفي للعقل البياني وإرجاعه إلى المبدأين المذكورين: الانفصال والتجويز، يهدف من وراء ذلك الجابري إلى ثلاثة أمور: أولها الكشف عن اللاسببية في العقل البياني، وبالتالي تفقد المعارف البيانية أهم خاصية علمية؛ لأن العقل الذي يتحدث عنه الجابري، والذي يمكنه تأسيس المعرفة العلمية هو العقل بالمعنى اليوناني والأوروبي الحديث، العقل المرتبط بالأسباب لا العقل العربي القائم على الانفصال[622]. والثاني الكشف عن تاريخية النص التراثي في مجاله البياني؛ فما دام البيان يقوم على "الانفصال" ويعود إلى ثقافة العرب في الجاهلية، وهي ثقافة تقضي القراءة الإبستيمولوجية بالانفصال عنها لأنها ليست بمعرفة علمية ومن ثم يؤول الموقف إلى اعتبار تاريخية المعارف البيانية عند المسلمين. والثالث الكشف عن الطابع الإيديولوجي أو البطانة الإيديولوجية التي لفت فيها هذه المعارف البيانية والتي يسعى الجابري إلى تجاوزها.

ومن خلال محاولة الكشف عن هذه الوجوه الثلاثة راح الدكتور الجابري يبحث في مختلف جوانب العقل البياني للبرهنة على ذلك؛ فبالنسبة للاسببية في العقل البياني على مستوى علم الكلام مثلا اعتبر تركيز المتكلمين على مبدأ "الحدوث" في دراسة مسائل العقيدة وفي الدفاع عنها جعلهم يضحون بمبدأ "النظام" الذي قوامه السببية وقد اعتبر ذلك تضحية بما أقره النص القرآني. يقول الجابري: "لقد ضحوا بما يؤكده القرآن مرارا من سيادة النظام والانسجام في السماوات والأرض، فسكتوا عن ثبات هذا النظام واطراده الدائم وعن ثبات واطراد جوانب أخرى كثيرة في الحياة وفاقا لقوله تعالى:)سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً((الفتح: 23)"[623]. وإذا قيل بأن المتكلمين قد أقرّوا ما يسمى بـ "مستقر العادة "و اطرادها وبالتالي تناسب النتائج والظواهر مع المؤثرات تناسبا سببيا يقول الجابري بأنهم لا يحملون تصورا لذلك الارتباط الضروري الذي تدل عليه السببية بل يعتبرون ذلك الاطراد يجوز أن يتخلف، وأن تخترق العادة[624].

وإذا كان هذا هو حال العقل البياني، فإنه افتقد أهم خاصية كان ينبغي أن يقوم عليها هي خاصية "السببية "ولذلك كان حكم الجابري على علم الكلام من خلال حديثه عن الأشعري بأن مشروعه كان يشرع للماضي[625]. أما عن تاريخية النص التراثي فيبدو أنها هدف متوخى في مشروع الجابري لكونه أحيانا يقترح منهجا لقراءة النص يهدف إلى: "تحويل الثابت إلى متغير والمطلق إلى نسبي واللاتاريخي إلى تاريخي"[626]. وهذا ما يتجلى في حكمه على العقل الفقهي أيضا، فهذا الأخير عند الجابري لا يمكن أن ينتج إلا من خلال إنتاج آخر[627]، والإنتاج الآخر المتحدث عنه هنا هو النص سواء كان النص القرآني أو النص النبوي أو الإجماع أوالقياس، وقد سبق إيضاح طبيعة البيان عند الجابري على أنه إما أن ينطلق من النص أو إلى النص أو بتوجيه من النص، وبناء على هذه المرجعية النصية حكم الجابري على العقل الفقهي بعدم الاستقلالية وعلى الحضارة الإسلامية بأنها حضارة الفقه.

وحتى يتضح موقفه من هذه المرجعية النصية تجدر الإشارة إلى كل نص على حده؛ فبالنسبة للنص القرآني فقد سبقت الإشارة في بداية هذا المبحث أن الجابري لم يتطرق إلى خطاب الوحي، بل كان همّه مركزا على النص التراثي، بل ما يحسب للجابري هو تبرئة القرآن الكريم والإلقاء باللائمة على المسلمين الذين لم يستثمروا منهج القرآن الكريم، يقول الجابري: "والخطأ الذي وقع فيه البيانيون فيما نعتقد هو أنهم جعلوا من وسائل الشبه التي يستعملها القرآن قواعد للاستدلال ومنطقا للفكر ولكن لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة، بل بقراءته بواسطة سلطة مرجعية أخرى هي "عالم الأعرابي"، عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعية وحكما، بدعوى أنها اللغة التي أنزل بها القرآن"[628]، والاحتكام إلى "عالم الأعرابي" في قراءة النص القرآني الذي تدور حوله مختلف النصوص، والاحتكام إلى ذلك العالم هو أحد الأسباب التي أبقت العقل البياني مرتبطا ببيئة ثقافية كان ينبغي أن يتجاوزها وهذا من صور تاريخية هذا العقل حسب ما يؤول إليه كلام الجابري.

المبحث الثالث

أما النص النبوي فقد اهتم به العقل البياني سواء أكان متواترا أم آحادا، وقد كانت هذه محطة وقف عندها الجابري ومن منظور إبستيمولوجي إذ حاول الكشف عن السلطة التي يتمتع بها خبر التواتر خاصة في الحقل البياني وانتهى إلى أنها الإجماع والإجماع بدوره نص ينطلق الاجتهاد الفقهي منه، وهذا الأصل في نظر الجابري اقترن بروزه كأصل ديني بحادثة سياسية وهي اجتماع الصحابة لاختيار الخليفة الذي يتولى أمر المسلمين بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، وأنه كأصل من أصول التشريع إنما يجد مصدره في التاريخ والمجتمع لا في أي شيء آخر، وانتهى إلى أنها سلطة السلف، وبهذا يصبح الإجماع كأصل من أصول التشريع يسحب عليه الحكم بالتاريخية ويستدل الجابري على ذلك بزوال الإجماع بعدما ألغيت الخلافة الراشدة وتحولت إلى ملك عضوض[629].

كما أن محاولات تأسيس سلطة الإجماع في نظر الجابري فشلت؛ لأنها وقعت في دور منطقي كما هو الحال عند الغزالي الذي استشعر ذلك فراح يقول: "فإن قالوا قد استدللتم بالخبر على الإجماع ثم استدللتم بالإجماع على صحة الخبر، فهب أنهم أجمعوا فالدليل على أن ما أجمعوا على صحته فهو صحيح، وهل النزاع إلا فيه؟ قلنا بل استدللنا على الإجماع بالخبر وعلى الصحة بخلو الأعصار من المدافعة والمخالفة"[630]. والإجماع كما هو في الفقه وأصول الفقه هو كذلك في النحو والبلاغة إلى درجة أن الجابري يعتبر السلطة المعرفية التي يمنحها النحاة والبلاغيون للإجماع ليست إلا ظلا لتلك التي يمنحها له علماء أصول الفقه[631].

أما عن القياس كأصل أيضا يتجه منه إلى النص، فإنه لا يقوم على العلاقة الضرورية بين المقيس والمقيس عليه؛ أي أن العلة الرابطة بينهما لا تحمل دلالة السببية كما هي في العقل اليوناني أوفي العقل الحديث، بل: "التعليل في الفقه مثل التعليل في الكلام مثل التعليل في النحو، إنما يقوم على الجواز لا على الوجوب وبالتالي فوظيفته لا تتعدى المقاربة"[632]. والمقاربة هنا كمبدأ على اتصال بالمبدأين السابقين: "الانفصال" و"الجواز" لأنه بانعدام الاتصال يتحقق الجواز. وإذا ساد الجواز يتعذر "اللزوم" ومن ثم تصبح النتائج لا ضرورة فيها بل تبقى مجرد "مقاربات" عقلية أو ترجيحات ليس إلا.

من خلال هذا النقد الذي وجهه الجابري للنص (الإجماع والقياس) وإبعاده خطاب الوحي، من خلال ذلك نجده قد قوض الكثير من العلوم الإسلامية وانتهى إلى أن إنتاج القدامى مثل الشافعي والفارابي وسيبويه والأشعري، والشاطبي انتهى بأن الإنتاج المعرفي لهؤلاء مادة ميتة. وفي هذا القول بالانفصال لا القول بالاستمرارية التي جعلها الجابري في منهجه مبدأ يتحرك وفقه. أما عن البطانة الإيديولوجية التي لفت فيها المعارف البيانية، فإنها تكرست بسبب الاستبداد الذي عانت منه هذه المعارف البيانية، وهو استبداد مزدوج أحدهما مثلته السلطة السياسية، والآخر مثلته سلطة السلف[633] وهكذا نجد العقل العربي في أحد مستوياته - المستوى البياني - حسب تصنيف الجابري ليس إلا مجموعة معارف ميتة لفت وألبست لباس الإيديولوجيا تتناسب مع بيئتها نسبيا، ومن ثم يصبح أمر الانتظام في التراث الذي راهن عليه الجابري غير متحقق، وهذه إحدى نتائجه التي خالف فيها منطلقاته.

أما العقل العرفاني والذي كان علم التصوف أهم تجلياته فهذا العلم حكم عليه الجابري باللامعقولية فيقول بأن: "العرفانيين الإسلاميين قد كرسوا في الحقل المعرفي العربي الإسلامي لاعقلانية صميمة سواء على صعيد المنهج أو على صعيد الرؤية"[634]، وذلك ما يتجلى من خلال مفاهيم التصوف أو من خلال ماهيته كما يوظفونها على أنها "الحقيقة"، فمن جهة المفاهيم يمثل الجابري بمفهوم "المقام" كمقولة صوفية ويقول عنها بأن المتصوفة: "أخذوها من الموروث العرفاني السابق على الإسلام فترجموها إلى العربية أولا بكلمة "درجة "و"درج" ثم استقر الاصطلاح فيما بعد على كلمة "مقام" وغني عن البيان القول أنهم فضلوا هذه الأخيرة لورودها في القرآن ولإيهام الناس أنهم إنما يستنبطون معارفهم من القرآن"[635].

وفي هذا إشارة إلى كلمة مقام الواردة في قوله تعالى:)**وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ**((الصافات:164)، أما على مستوى ماهية التصوف واصطلاح "الحقيقة" عليه فيقول الجابري عن المتصوفة أو أصحاب العرفان بأن: "الحقيقة عندهم ليست الحقيقة الدينية ولا الحقيقة الفلسفية، ولا الحقيقة العلمية، بل الحقيقة عندهم هي الرؤية السحرية للعالم التي تكرسها الأسطورة"[636]، وهكذا يجعل الجابري من الفكر الصوفي فكرا لا صلة له بالثقافة العربية الإسلامية من خلال تأكيده على أنه ما من فكرة عرفانية ظهرت في ساحة الثقافة الإسلامية إلا ولها جذور في الموروث العرفاني السابق على الإسلام[637].

أما العقل البرهاني، وهو المجال الذي شمل نمطا ثالثا غير النمط البياني ولا النمط العرفاني، فقد امتاز هذا العقل بالمنهج الاستدلالي وبهذا تبدو مرجعيته وخلفيته المعرفية، إنها المنطق الأرسطي، وتبدو التسمية - العقل البرهاني - مستمدة مما قاله أرسطو عن المنطق الأرسطي مبينا الهدف منه: "فأما الشيء الذي عنه نفحص فهو البرهان وغرضنا العلم البرهاني"[638]. والمعرفة البرهانية تعتمد الأسلوب المنطقي الاستدلالي لإقامة البرهان، أو للبرهنة على صحة مسألة معينة أو على عدم صحتها، وهذا بطبيعة الحال يقتضي استحضار ملكة

المبحث الثالث

العقل بشكل خاص لبناء البرهنة، ولهذا يعرف الجابري البرهان مقارنة بالبيان والعرفان بأن: "البرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية، من حس وتجربة ومحاكمة عقلية وحدها دون غيرها في اكتساب معرفة بالكون ككل وأجزاء، لا بل لتشييد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم في طلب اليقين"[639].

من خلال هذا التعريف يبدو أن البرهان يتلعق بمباحث الأنطولوجيا، ولهذا كان مجاله الفلسفة وعلم الكلام بشكل خاص، ولكن ليس هذا بالأمر الأساس، بل ما يمكن أن يقال حول هذا التعريف أن العقل البرهاني يتعلق بالمعرفة العقلانية سواء التجريدية أو العملية، ولا هذه ولا تلك بنص ديني، وهو الذي مدار الكلام، ولكن في نظر الدكتور الجابري طبيعة توظيف المسلمين للبرهان جعل منه نصا دينيا؛ لأن المسلمين: "وظفوه لخدمة اهتماماتهم الدينية والإيديولوجية التي كانت ذات علاقة مباشرة بالعقيدة الإسلامية"[640] وهنا أيضا نجد مسألة الإيديولوجيا هي صبغة النص التراثي عند الجابري حتى في مستواه البرهاني الذي تمتاز مادته بخصائص يمكن أن تفوق الإيديولوجيا.

من هنا يحاكم الجابري العقل البرهاني على أساس أنه اعتمد الخلفية المنطقية الأرسطية، وهي الخلفية التي أسس عليها أرسطو علمه الطبيعي بغرض الارتقاء به إلى مستوى اليقين الهندسي. فبدلا من توظيف هذه الخلفية الأرسطية في نفس الاتجاه يرى الجابري أن العقل البرهاني في الإسلام لم يفلح في تبيئة المنطق الأرسطي ولذلك لم يتجه المتكلمون مثلا نفس الاتجاه الأرسطي بل رجعوا إلى الحس والخبر المتواتر وإمكان المعجزة، وكانت النتيجة الاستغناء عن المنطق أو عن بعض جوانبه المهمة، فالعقل البرهاني صار باعتماده هذه المسالك النقلية لا يعير اهتماما للبحث في مبادئ البرهان، كما أنه بذلك أيضا لم يعد يربط البحث في الحدود والعلة بالبرهان كما كان الأمر مع أرسطو، بل أصبحت الحدود مرتبطة بدلالة الألفاظ أكثر من ارتباطها ببيان ماهية الشيء[641].

ومن أوجه المؤاخذة التي أخذ بها الجابري عملية توظيف البرهان اليوناني في الحقل المعرفي العربي الإسلامي، أن هذا التوظيف تأثر بإشكالية اللفظ والمعنى وإشكالية القياس والتعليل وهما من الإشكاليات المنهجية البيانية[642]، ومن المعلوم أن إشكالية اللفظ والمعنى في نظر الجابري قد آلت إلى نتيجة هي الفصل بين اللغة والفكر وأن البيانيين لم يكونوا يريدون الإجابة عن السؤال: كيف نفكر؟، بل كانوا مهتمين بكيفية البيان، فكانوا يقولون:كيف البيان؟[643]، وهذا ما أدى إلى تقييد الفكر والوقوع في الإيديولوجيا، وعدم القدرة على تجاوزها؛ لأنها رسمت كهدف ينبغي إنجازه وتحقيقه، وهذا الأمر هو الذي جعل الجابري يعتبر الاستدلال كما وظفه البيانيون قد وقع تحت وطأة إشكالية واحدة هي إشكالية تبرير الأحكام[644].

هذا التبرير الذي أدى إلى مشاكل كثيرة وخطيرة كانت لها تجليات على مستوى المعارف البيانية. فمثلا تحليل المتكلمين لصفة "العلم" وبيان معناها يراه الجابري أمر غير صحيح؛ لأن المتكلمين بنوا ذلك على قاعدة قياس الغائب على الشاهد وهي التي انبنى عليها وجوب غير مبرر إطلاقا، بل هذا القياس قوامه المشابهة في علاقة العلم الإلهي بالذات الإلهية، والعلم البشري بالذات البشرية، وقياس الشاهد على الغائب ليسا من طبيعة واحدة حتى يصح القياس[645]. والأمر نفسه بالنسبة للفقه فعملية تبيئة البرهان جعلت الفقهاء يهتمون بمسألة اللفظ والمعنى وما دام اللسان العربي على سعته محدود فإن النتيجة التي آل إليها البحث الفقهي في نظر الجابري هي رهن التشريع بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى، وتقوقعه داخل حدود معينة وغلق باب الاجتهاد[646]. وهكذا في سائر المعارف الإسلامية.

من النماذج التي ركز عليها الجابري نموذج ابن سينا كنموذج فلسفي؛ لأن هذا الأخير كان يسعى إلى تأسيس الكلام والتصوف برهانيا لكنه لم يفلح، يقول عنه الجابري: "إن ابن سينا يحاول دائما أن يضفي الطابع الاستنتاجي على استدلالاته غير أن هذا الطابع يبقى في معظم الأحوال شكليا وسطحيا ويظل المنهج في عمقه منهجا كلاميا"[647]. وهكذا نجد العقل البرهاني هو الآخر لم يتحرر من صبغة الإيديولوجيا في نظر الجابري، شأنه في ذلك شأن العقل البياني والعقل العرفاني كما أن سعي هذا العقل لاكتساب صبغة البرهان والاستنتاج، عن طريق اعتماد المنطق الصوري لم تكن عملية موفقة حسب ما آلت إليه قراءة الجابري.

ولذلك فحكمه كان على العقل العربي عموما أنه: "صارت كل فاعليته أن يحفظ ويتذكر، لا أن يفكر ويستدل وأصبح الثابت البنيوي في حكمه على الأشياء تلك العبارة الشهيرة: "المسألة فيها قولان" بل "أقوال"[648] إلى أن نجده يحكم حكما قاسيا على العقل العربي الإسلامي بعد أن بين أنه صار يردد: المسألة فيها قولان، بأن ذلك ما يعكس التفكيك، وعدم المعرفة، والتناقض، ولذلك قال عنه: "إن عقلا كهذا عقل ميت أو هو بالميت أشبه؛ لأنه يفقد السلطة التي تجعل منه عقلا حيا"[649].

وهكذا نجد الجابري بحكمه هذا قد حكم بتاريخية النص الديني التراثي كم نجده أيضا يسعى إلى تجاوز الفهم التراثي للتراث وجعل هذا الأخير معاصرا لنا، والانتظام فيه للإجابة عن سؤال النهضة وذلك وفق مبدأ "الاستمرارية" ولكن النتيجة لم تكن الاستمرارية بل كانت الانفصال، وأحسب أن هذا أحد عيوب المنهج الموظف الذي لم يراع خصوصيات النص المقروء، الذي هو النص الديني الإسلامي.

المبحث الثالث

المبحث الرابع
حسن حنفي وإعادة البناء

المطلب الأول: إعادة بناء علم العقيدة

الدكتور حسن حنفي أحد النماذج التي أردت الوقوف عندها باعتباره أحد الداعين إلى تحديث العقل المسلم، وأحد الذين قدموا قراءة معاصرة للنص الديني، فهو واحد من أصحاب المشاريع أيضا، ولكنه يقتصر في قراءته على النص التراثي شأنه في ذلك شأن الدكتور الجابري ويختلف عنه في حدة الموقف إزاء النص التراثي فالجابري وظف آليات إبستيمولوجية آلت به إلى القول بالانفصال عن التراث، وإن أعلن بأن هدفه هو التواصل مع التراث. أما حسن حنفي فمنطلقه الرفض - رفض الأخذ بالنص التراثي - لأنه لم يعد يجدي شيئا طالما بقي على ما هو عليه، والغاية من ذلك تحقيق الإبداع.

وما دام الأمر كذلك، فإن العملية تقتضي إعادة نظر في النص التراثي من حيث المفاهيم التي يستعملها، ومن حيث المضامين التي يحملها، ومن حيث الأهداف أيضا التي يصبو إلى تحقيقها، وهذه الأمور تستدعي عملية إعادة بناء وهذا ما يسعى الدكتور حسن حنفي إلى تأسيسه، وهذا ما ضمنه كتابه "من العقيدة إلى الثورة". قال علي حرب عن إعادة البناء هذه التي جعل منها حسن حنفي محور مشروعه الفكري هي: "إعادة قراءة للإسلام بنصوصه وأحداثه ومؤسساته من أجل إعادة البناء والتأسيس؛ أي من أجل تأصيل الأصول وإعادة بناء العلوم القديمة وتجديدها"[650].

قبل بيان طريقة ومنهج الدكتور حسن حنفي في إعادة البناء تجدر الإشارة إلى أن التركيز هنا على التراث الكلامي من خلال مؤلفه "من العقيدة إلى الثورة". إن هذا العنوان يحمل دلالة متميزة ضمن التآليف المعاصرة. فهو عنوان يستشف منه أن عمليات التغيير (= الثورة) تؤسس على العقيدة، ولذلك جاء العنوان: من "العقيدة" كمرجعية إلى "الثورة" كغاية وهدف. إذا وقفنا هنا لا نجد أية دلالة للانفصال عن التراث حسب العنوان. لكن المسألة لا تتوقف هنا؛ لأن "الثورة" اقتضت إعادة البناء. وهي قراءة جديدة كما سبق ذكر ذلك مع علي حرب في نصه السابق. وذلك ما يؤول بالدكتور حسن حنفي إلى جعل النص التراثي هناك. وهذا أحد أوجه القول بتاريخيته.

ومن توظيفه مصطلح "الثورة" يستشف أيضا أنه يسعى إلى طرح معين ومعالجة معينة لإشكالية النهضة شأنه في ذلك شأن الدكتور محمد عابد الجابري. إذا فمسألة الاهتمام بالنص التراثي طرحت في مشروع الدكتور حسن حنفي في إطار محاولات الإجابة على سؤال النهضة الذي وجدناه طرح من قبل مع الجابري الذي ارتأى النهضة بالانتظام في التراث، ويبدو أن حسن حنفي يقول بذلك إذ يرى أن التراث هو المرجع الذي يرجع إليه في تجاوز إشكاليات الراهن. ولكنه لا يستسيغ التراث كما هو بل يريده في صورة أخرى تكون نتيجة لعملية إعادة البناء. قبل بيان ذلك أود أن أبين طرح مسألة النص التراثي من طرف الدكتور حسن حنفي وصلتها بإشكالية النهضة، وكيف أن التركيز على التراث إحدى الضرورات في قراءة حسن حنفي.

هذا ما يتجلى في قوله: "إيماننا هو "التراث" و"التجديد" وإمكانية حل أزمات العصر، وفك رموزه في التراث، وإمكانية إعادة بناء التراث لإعطاء العصر دفعة جديدة نحو التقدم، فالتراث كما بينا هو المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لأبنية الواقع" [651]. نفهم من هذا النص أن حسن حنفي يرى ضرورة حل مشكلات العصر في نص التراث، وهو النص الذي ينبغي أن يتخذ كمرجعية لاهتمامات الواقع، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر أن التراث بالنمط الذي هو عليه يحتاج إلى عملية تجديد جذري اصطلح عليها الدكتور حسن حنفي "الثورة" وتحقيقها يتم بإعادة البناء بناء النص التراثي وهذه العملية - إعادة البناء - تتم وفق آليات على نحو ما أبرزه حسن حنفي في كتابه "من العقيدة إلى الثورة". ومن هذه الآليات:

1. رفض التقليد: أي تقليد السلف فيما كتبوا، أو في طبيعة تصنيفهم للمواضيع أو في منهجية الكتابة وأدبياتها عندهم. في كل ذلك ينكر حسن حنفي التقليد، وينكر على صناع التراث صنيعهم ذاك حيث يقول: "نهجنا هو عدم التأسي بأحد قدماء أو محدثين، هم رجال ونحن رجال نتعلم منهم، ولا نقتدي بواحد منهم، وإذا كان القدماء قد آثروا الاتباع دون الإبداع، فإننا نرى مأساتنا في الاتباع لا في الإبداع"[652].

في هذا يتجلى موقف حسن حنفي من مسألة التقليد وإنكاره لها؛ لأنه يرى فيها تعطيل للعقل، وقول بمفاضلة الناس على بعضهم بعض دون مبرر كما يبدو من قوله: "هم رجال ونحن رجال"، كما أن التقليد مرفوض لما له من نتائج سلبية عبر عنها حسن حنفي بـ "المأساة". وبما أن التقليد - تقليد السلف - لا مبرر له طالما هم رجال ونحن رجال نجده يقدم نفسه على أنه أحد فقهاء المسلمين جاء ليجدد لهم دينهم منكرا الصورة التقليدية للشيخ أو العالم أو طالب العلم كما هو مألوف في الكتب القديمة، بل نجده يتجرأ جرأة غير معهودة في

تاريخ المسلمين بحجة الثورة على الموروث، ورفض التقليد، وتحقيق الذات فيقول: "لست العبد الفقير إلى رحمة ربه الحقير الراجي من الله غفران الوزر، بل أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس، وليس لنا ألقاب بل نحن علماء الأمة، ورثة الأنبياء والمحافظون على الشرع كما كان فقهاء الأمة من قبل"[653].

ويلاحظ على هذا الكلام عدة أمور أخطرها تصريحه بأنه ليس فقيرا لرحمة الله عز وجل، ولا راجي غفران الذنب، فالتقليد في هذا إن كان تقليدا فهو محمدة وليس من النقائص في شيء، فضلا عن هذا فإن تصريح القدامى بذلك فإنه اعتقاد أولا، فمهما كان صلاح المؤمن، ومهما كانت قوة مواهبه، ومهما كان موفقا إلى فعل الخير لا يجوزله القول بأنه في غنى عن رحمة الله ولا عن رجاء غفران الذنب، ومن هنا إذا كان الهدف هو رفض تقليد القدامى فلا عبرة بهذا الرفض لما فيه من مخالفة للعقيدة الإسلامية. هذا من جهة، ومن جهة ثانية نصب حسن حنفي نفسه فقيها من فقهاء الأمة على الرغم من عدم اشتغاله بالفقه، وإن كان فذلك عرضا، والمعروف عنه أنه يشتغل بقضايا الفكر والفلسفة لا بمسائل الفقه، والملاحظة الثالثة وهي من الأمور التي تقوض كلامه أقول تقوض كلامه؛ لأنها تناقض صارخ، والتناقض معول هدم في الفكر وهي تأكيده على أنه في موقفه هذا يقلد فقهاء الأمة الذين سبقوا، فبعدما أنكر التقليد انتهى إلى التقليد، فكيف له أن يبني وجهة نظر هذا أساسها؟!

وما دام التقليد عند حسن حنفي هو سبب مأساة المسلمين الراهنة، فلا بد من التحرر منه، حتى يتيسر لنا تأسيس وتأليف نصوص إبداعية يمكن أن تعالج واقع المسلمين وتخرجهم من أزمتهم ومأساتهم، ولذلك يدعو الدكتور حسن حنفي إلى رفض التقليد في طبيعة الكتابة والمواضيع التي ينبغي أن تعالجها، وفي نمط الكتابة وأسلوبها، وإزاء هذه المسألة يظهر مسؤولية العالم المنظر للأمة فيقول مثلا عن طبيعة الكتابة التراثية: "إذا كان القدماء قد جمعوا ما في الكتب السابقة المتفرقة وكان التأليف هو التجميع، فإننا نجتهد رأينا من واقع المسؤولية، مسؤولية الأصوليين الواضعين للعلم المطورين له"[654]. وهو في ذلك يشبه نفسه بالشاطبي لأنه هو الذي وضع علم المقاصد ومحمد عبده لأنه ساهم في تطوير علم العقيدة أو علم أصول الدين.

إن طبيعة الكتابة التي دعا حسن حنفي إلى تركها وعدم تقليدها وذلك ما يستوجب إعادة البناء في نظره هي الكتابة التي اعتبرها مقتصرة على "الجمع" لا إبداع فيها ولا تنظير، ولا تطوير لما هو موجود هي الكتابة التراثية، وأحسب أن هذا الكلام فيه إجحاف في حق القدامى؛ فليس كل ما هو قديم كذلك وليست العلوم الإسلامية مجرد جمع، فهناك ما تم جمعه لأنه ينبغي أن يجمع، وهناك ما هو تأليف وإبداع. وحسن حنفي يمثل بالإمام الشاطبي لأنه لم يمارس الجمع وقبل الشاطبي الشافعي وغيره في أصول الفقه، وأبو حنيفة في الفقه، والخليل في العروض... وغيرهم.

ونمط الكتابة السائد أيضا يرفضه حسن حنفي ويدعو إلى عدم تقليد القدامى فيه ففي مقدماته النظرية ينكر على كتب التراث أنها كانت تفتتح بدعاء أصحابها وإظهارهم أن كل شيء من فضل الله عليهم حتى العلم فإنه يهبه الله لمن يشاء، ينكر حسن حنفي هذا التقليد الذي يظهر إيمان صاحبه بالله وتواضعه له أولا، ثم أمام القارئ بعد ذلك فيقول: "المعرفة النظرية لا تتم كهبة مسبقة بل عن طريق التحليل العقلي الرصين للأفكار والواقع، وباستقراء مجرى الحوادث، ذلك يمنع من وجود مقاييس للصدق، وأنماط مثالية للفكر، ولكن هذه المعطيات المسبقة تنبع من طبيعة العقل ويدركها الشعور بحدسه، وليست فعلا لكائن خارجي مشخص"[655].

وفي هذا تبدو الثورة كمفهوم تم تطبيقه من طرف حسن حنفي على ما كانت تفتتح به كتب التراث، وتتجلى أكثر حينما يقف ناقدا للمقدمات النظرية؛ لأنها تدرج الشهادتين، وهو أمر كان ولا يزال في الكتابات عند المسلمين، فبعد البسملة تورد الشهادتان. في هذا يرى حسن حنفي بأنه من التقاليد المرفوضة التي ينبغي تجاوزها لإعادة البناء والتأسيس، ويحاول تغيير دلالة الشهادتين بما يبرر موقفه فيقول: "ليست الشهادتان إذن إعلانا لفظيا عن الألوهية والنبوة، بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ"[656].

وهو كلام غاية في الخطورة من الناحية العقدية، ولم يرد به نص، ولم يقل به أحد من قبل، والأمر يزداد تعقيدا والتباسا على القارئ حينما يجد حسن حنفي يقدم نفسه على أنه فقيها من فقهاء المسلمين أو مجددا من مجدديهم كما مر بيان ذلك، في حين أن كلامه يبدو موغلا في الوضعية خاليا من البعد الإيماني؛ من خلال تركيزه في النص السابق على أن المعرفة ليست فعلا لكائن آخر غير العقل البشري، كما أنه في هذا النص يركز على حوادث التاريخ أكثر ما يتجه إلى دلالة الشهادتين على الألوهية والنبوة، وهذه من المواقف التي تندرج في تاريخية النص كرؤية تنكر البعد الغيبي للأحداث وتعتبره مما ينبغي إبعاده من ساحة الفكر، أو من مجال النص أي نص حتى تتحقق علميته وينفى عنه الجانب الأسطوري، ومن ثم يمكن استثماره والاعتماد عليه كمرجعية تعالج في ضوئها قضايا الإنسان المنتسب إليها.

ليست هذه الأمور فقط التي برّر بها حسن حنفي "الثورة" على القديم بل لأن المقدمات النظرية الإيمانية مرفوضة عنده لأسباب أخرى مثل: اعتمادها المحسنات البديعية خلوها من الفكر، خلوها من الأسلوب البرهاني، توقف الشرح فيها على الترادف، التزلف للسلطة والدعاء

المبحث الرابع

لها، وفي هذه الجزئية الأخيرة يوازي حسن حنفي بين السلطان الديني (الله عز وجل) والسلطان السياسي (الحاكم)[657] وهي مقارنة في غير محلها، وإن كان يريد القول أن التآليف القديمة اهتمت بالحكم أكثر مما اهتمت بالألوهية.

هذه بعض مبررات الدكتور حسن حنفي في رفضه التقليد ودعوته إلى "الثورة" وهي مبررات يريد صاحبها الوصول إلى تقويض النص الديني، خاصة علم العقيدة. وقد اعتبر في عمله هذا أوشك على نسف الأسس والمسلمات التي قام عليها علم أصول الدين بحجة أنها مقدمات إيمانية خالصة تعبر عن إيمان ذاتي خالص وصادرة عن الغيب، أما المعرفة العلمية الصحيحة، ليست هبة فوقية، أو هي وحي وإلهام، وما قاله القدماء ينبغي أن يكون محل نظر ونقد من أجل إعادة البناء[658]. إن طرح مفهوم "الثورة "على النحو الذي قال به حسن حنفي ورفضه للقديم من شأنه أن يؤدي إلى ترك هذا التراث واعتباره غير مناسب أو أنه لم يرتق إلى مستوى اهتمامات العصر التي يريد حلها في إطار النص التراثي، ولذلك انتهى في رفضه للقديم ولتقليد القدامى انتهى إلى نتائج تؤكد نزعته الوضعية من خلال التركيز على الإنسان، ومن خلال طبيعة نظرته إلى علاقة الإنسان بالله عز وجل.

ففي إطار نقده للمقدمات الإيمانية على ما ذكر في إنكاره أسلوب الكتابة وطبيعة افتتاح الكتب عند القدامى بالبسملة وبحمد الله عز وجل، ينكر حسن حنفي ذلك ويعتبره لا يتماشى وطبيعة الاهتمامات الواقعية للإنسان المسلم المعاصر فيقول: "حالنا لا يتطلب حمدا ولا ثناء على أحد بل يقضي رفضا واعتراضا ومطالبة وثورة"[659]، وهذا كلام تتجلى فيه النزعة الوضعية والاهتمام بالواقع وإشكالياته دون مراعاة البعد الغيبي الذي هو بعد رئيس في التصور الإسلامي.

2. التركيز على العقيدة: أي علم التوحيد، فمن أهم العلوم الإسلامية الجديرة بإعادة البناء في نظر حسن حنفي علم التوحيد، أو علم العقيدة، وعنوان كتاب الدكتور حسن حنفي يحمل هذه الدلالة "من العقيدة إلى الثورة" فكلمة "ثورة" توحي بضرورة التغيير ومن ثم إعادة البناء أو إعادة التأسيس، وهنا نجد السؤال التالي يطرح نفسه: لماذا علم العقيدة؟. نجد الدكتور حسن حنفي يبرر تركيزه في عملية إعادة البناء على علم التوحيد دون غيره من العلوم الإسلامية لعدة مبررات منها:

أ - أهمية علم التوحيد: فهو علم يتميز بأهمية خاصة، ويحتل مكانة متميزة دون سائر العلوم الإسلامية، فهذه المعارف كلها دون علم التوحيد مكانة، وهذا أمر أجمع عليه علماء الإسلام في زمن تأسيس العلوم الإسلامية، إذ كانوا يعتبرون علم التوحيد أشرف العلوم الإسلامية على الإطلاق؛ وذلك لشرف موضوعه، فهو العلم الذي يبحث في ذات الله عز وجل وأسمائه وصفاته، وهذا الأمر لا يزال مقرر عند المعاصرين من علماء الإسلام إلى أن صارت العقيدة ترادف الدين، يقول الشيخ البوطي: "صح أن يطلق الدين على العقيدة وحدها، إذ هي أساس الأمر كله، فيقال: فلان يدين بالإسلام أو اعتنق الإسلام، إذا رأيته صدق واعترف بعقيدته كاملة من غير تبديل أو نقص، واستسلم يقينه لجميع أركانه، ولا يشترط لصحة هذه التسمية أن يكون ذلك مصحوبا بسلوك عملي في شؤون العبادة أو سائر الأحكام الشرعية الأخرى، وإن كان التقصير في شيء منها موجبا للفسق ومعرضا بناء العقيدة نفسها للزلزال"[660].

إذا أهمية علم التوحيد ومكانته بين العلوم الإسلامية، وتقرير أنه أشرفها لشرف موضوعه كان من المسائل التي يتصدر بها القدامى كتبهم، وهذا ما جعل الدكتور حسن حنفي يقرر هذه الأهمية، ولكنه ليس لذات السبب: أي ليس لشرف موضوعه أو لأنه الدين في حد ذاته، بل لغاية أخرى هي بعده الواقعي أو تأثيره السلوكي. يقول حسن حنفي: "فما أسماه القدامى أرفع العلوم وأعلاها، أو أشرف العلوم وأسماها، هو عندنا أكثر العلوم فاعلية وأثرا في تصورات الناس وسلوكهم، فالشرف ليس في الموضوع كما قال القدماء، بل من الأثر والقدرة على تحريك الناس وتجنيد الجماهير، والدخول في حركة التاريخ"[661].

ويلاحظ على كلام الدكتور حسن حنفي هنا التغيير أو الثورة على قراءة علماء الإسلام القدامى من خلال تغييره موطن شرف علم العقيدة فهو عنده في فاعليته لا في موضوعه، وفي بعده الواقعي التاريخي لا في بعده الإيماني الغيبي، وهذه القراءة تصب في ذات المصب الذي وقفنا عنده في قراءة أركون، وفي قراءة نصر حامد أبو زيد، أقصد تاريخية النص الديني.

لقد وقفت في الحديث عن التوظيفات الحداثية للمفهوم - مفهوم التاريخية - أن هذا المفهوم وظف حداثيا في مجال نقد القراءة السائدة، وإذا كانت القراءة السائدة هنا لعلم العقيدة تقضي بأن شرفه من شرف موضوعه فإن الدكتور حسن حنفي يلغي ذلك باسم "الثورة" أو باسم "التجديد" ويلتمس تبريرا آخر لمكانة علم العقيدة وأهميته ويجعل منه بعدا دنيويا تاريخيا، وهذا من وجوه القول بالتاريخية؛ لأنه يريد أن يبقى كل شيء على مستوى التاريخ لا يتعالى عليه. كما أننا وقفنا على أنه من أوجه توظيفات مفهوم التاريخية أيضا، إنكار البعد الأسطوري - بتعبير أركون وغيره من الحداثيين - للنص الديني، ووجدنا أن هذا البعد الذي اصطلحوا عليه بـ "الأسطوري" إنما هو البعد الغيبي والعقيدة مجال اهتمامها هو هذا البعد الرئيس في المعتقد وفي التصور الإسلاميين، فالعقيدة بها يبنى إيماننا بالله وهو غيب، وبها يبنى إيماننا بالملائكة، وهم من الغيب، وبها يبنى إيماننا بالسمعيات وهي غيب، وبها يبنى تصورنا لعالم الشهادة أيضا. وبالتالي فالعقيدة الإسلامية لها بعدين: بعد غيبي ولكن تجليات الإيمان بالغيب تكون في سلوك المسلم وفي نشاطه وفاعليته وهو البعد الثاني، أما التركيز على هذا الجانب السلوكي وإن كان مهما لكن طرحه بهذه الطريقة هو تجل من تجليات القول بتاريخية النص الديني.

وقد آلت محاولات الدكتور حسن حنفي التجديدية في مجال العقيدة كمحاولة تغيير سرّ علو مكانة علم العقيدة على سائر العلوم إلى نتائج لا تنسجم مع التصور الإسلامي، وهي أمور سنقف عليها لاحقا. إذا فمن المبررات التي جعلت الدكتور حسن حنفي يركز في دعوته التجديدية على علم العقيدة أو في "الثورة" التي يدعو إليها على التراث[662] القوة الذاتية التي يتمتع بها هذا العلم، وأثره السلوكي وتجليات ثمرته على صعيد التاريخ.

ب - أما المبرر الآخر الذي جعل الدكتور حسن حنفي يركز على علم العقيدة فهو بعده الحضاري، ودوره في عملية النهضة، وقد يلتبس الأمر هنا: فالأثر

المبحث الرابع

السلوكي كما تحدثنا عنه في المبرر الأول هو أيضا بعد حضاري، ولكنه يختلف عن المبرر الثاني من حيث الأول يناقش سبب ترتيب علم التوحيد في صدارة العلوم الإسلامية، أما المبرر الثاني فيناقش علم التوحيد من حيث مضمونه، وهناك فرق بين المكانة والموضوع. إن التركيز على موضوع علم العقيدة هو من أوجه إعادة البناء في مشروع حسن حنفي، ويبرر ذلك من وجهة تاريخية فيقول: "تأسست دول بأكملها من إعادة بناء نظام العقائد، وهذا بقضائها على المظاهر الشركية، والشرك ليس بمفهومه المتداول في كتب العقيدة كتعظيم القبور بل شرك في المعاملات ووجود مجتمع به أغنياء وفقراء، قاهرون ومقهورون أصحاب سلطة، ومتزلفون منافقون"[663].

وهنا يبدو حسن حنفي من خلال تركيزه على علم العقيدة أنه يريد تغيير هذا الموضوع، كما غير من قبل سبب ترتيبه في صدارة العلوم الإسلامية، أو أنه يريد إدخال مباحث لتصبح من مضامين علم العقيدة لكنها تبدو من اهتمامات الفقه لا من اهتمامات العقيدة، فالمعاملات مجال فقهي، ووجود الطبقية وانتفاء العدالة مجال فقهي، وتسلط السلطان مجال البحث فيه الفقه أيضا. صحيح أن العقيدة لها أثرها في التاريخ، وقد كانت أساس قيام دول كما ذكر حسن حنفي وأولى هذه الدول دولة الإسلام زمن النبي صلى الله عليه وسلم، أما أن يغير موضوع علم العقيدة أو تنجز "ثورة" على موضوعه الذي هو مقرر عند علماء الإسلام، ففي هذا محاولة نزوع بهذا العلم نحو الواقع، والابتعاد عن الغيب، وهو بعد رئيس في العقيدة الإسلامية.

المطلب الثاني: مرتكزات إعادة البناء

وفي مجال إعادة البناء كانشغال محوري في مشروع حسن حنفي، وفي تركيزه على علم العقيدة كما سبق الذكر نجده يطرح إعادة البناء بخصوص هذا العلم، أو بخصوص هذا النص التراثي أو "التراث" كما اصطلح عليه حسن حنفي، أو بخصوص النص الديني باعتبار الإطار العام لهذا البحث، ولكن في أحد نماذجه وهو "علم العقيدة" وفي هذا المجال يقيم مسألة إعادة البناء على عدة مرتكزات هي:

1. التأصيل العقلي: وهو من الجوانب الأساسية التي تحتاج إلى إعادة البناء في نظره لعلم التوحيد بشكل خاص لمكانته في البنية الإسلامية، ولأبعاده الحضارية، يقول حسن حنفي: "نستمر في التأصيل العقلي دون وقوع في أخطاء التجريد أو التشبيه ولكننا نزيد على التأصيل العقلي عند المتأخرين، "التأصيل الواقعي "عند المعاصرين أسوة بالمصلحين المحدثين حتى يرتبط التوحيد من جديد بالعمل، والله بالأرض والذات الإلهية بالذات الإنسانية"[664].

بناء على هذا يصبح إذا ما قيل بالتأصيل العقلي، يفهم من ذلك أن هذا التأصيل كان مفقودا والقول به سعي إلى تحقيقه، لكن علم التوحيد لم يكن خال من هذه الخاصية فعلماء العقيدة ما من مسألة يطرحونها إلا وسعوا في تأصيلها عقليا، من ذلك ما هو شائع عند علماء العقيدة في طرحهم لأي مسألة فيقولون الدليل عليها من النقل كذا والدليل عليها من العقل كذا، أو ليس في ذلك تأصيل عقلي؟!.

لكن يبدو أن الدكتور حسن حنفي لم ينكر ذلك تماما، وإنما يريد إضافة على ما تقتضيه عملية "التجديد" أو "الثورة" وما يدل على ذلك أنه قال: "نزيد على التأصيل العقلي عند المتأخرين التأصيل الواقعي عند المعاصرين"[665]. فيكون بذلك التأصيل العقلي ليس معناه إقامة البرهنة العقلية على مسائل العقائد كما كان ذلك عند الأوائل؛ لأن الأمر متحقق، والقول به من قبيل تحصيل الحاصل، بل يصبح الأمر التركيز على الناحية الواقعية وهذا الذي صرح به وأسماه "التأصيل الواقعي". وبهذا تحولت المسائل الأساسية في علم التوحيد إلى ثانوية، والمسائل الثانوية إلى أساسية في قراءة حسن حنفي، فأصبح موضوع الإنسان بدل موضوع الألوهية وموضوع الأرض بدل موضوع الألوهية أيضا. هذه قراءة لاتنسجم مع التصور الإسلامي الذي تؤسسه العقيدة الإسلامية، وإنما تصب في مصب القراءة الوضعية التي من نتائجها تاريخية النص الديني.

وأراد حسن حنفي أن يكون منسجما مع فكره أومشروعه النظري وأن يكون أول من ينجز قراءة تطبيقية لتصوره هذا فأنجز كتابه "من العقيدة إلى الثورة"، وفيه يحاول الثورة على علم العقيدة على أساس أن علم العقيدة هو "التراث" والثورة هي "التجديد". وفي ثورته هذه يقف عند المقدمات الإيمانية، ويقول بأنه إذا كانت تلك الكتب - كتب العقيدة - أو تلك المقدمات - مقدمات كتب العقيدة - تبدأ باسم الله الرحمن الرحيم فإنه هو يبدأ كتابه من العقيدة إلى الثورة. باسم الأمة أو باسم الأرض[666]. وهذا كلام غاية في الخطورة، وإن كان الدكتور حسن حنفي كما سبق القول أنه يريد إنجاز دراسة تطبيقية لتصوره، فإنه قال كلاما خطيرا، فالمسلم لايمكن أن يستغني عن البسملة، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "كل أمر ذي بال لايبدأ باسم الله الرحمان الرحيم فهو أبتر"، وقد تعجب لهذا حتى بعض دارسيه ونقاده، واعتبروا ذلك بأنه جرأة خالية من الوجل والهيبة[667].

وفي نظرة وضعية أيضا نجد حسن حنفي يعتبر أن هذا التغيير في محاور العقيدة الذي هو في نظره نتيجة من نتائج عملية التأصيل الواقعي يقتضي العلم، فالعلم وحده هو الذي يعطي الإنسان المناعة ضد الخطأ[668] وتصبح من ثم الثقة الإنسانية في الحياة لايمكن أن توضع إلا في عقل الإنسان. يقول حسن حنفي معبرا عن موطن الثقة وصمام الأمان كما أسماه هو بأنه يتمثل في الانتقال من الألوهية إلى

المبحث الرابع

الإنسان: "لا يوجد صمام أمان إلا في وعي الإنسان بذاته، وليس في عقدة القبة السماوية التي تغطي الأرض"[669]. وهذا كلام خطير أيضا، وسنعود إلى هذه الجزئيات بالتفصيل في المباحث اللاحقة. وهذه إحدى خصائص القراءة الحداثية للنص الديني، أقصد بها خاصية "الأنسنة"[670].

2. طبيعة الاهتمام: أي اهتمام المسلم في القديم وفي الراهن. إن التأصيل الواقعي لعلم العقيدة كما يرى الدكتور حسن حنفي أمر فرضته ظروف الواقع الملحة، والتي جعلت اهتمام المسلم المعاصر يتغير، ومن ثم فطبيعة اهتمام القدامى إذا كانت هي العلم والاجتهاد في تحصيله، ودائما يركز حسن حنفي على علم العقيدة لأهميته الحضارية وأبعاده السلوكية كما سبق القول. إذا كانت طبيعة الاهتمام في القديم مركزة على العلم، فإن الاهتمام في مشروع إعادة البناء عند حسن حنفي يتمحور حول العمل. يقول حسن حنفي: "إذا كان الدافع عند القدماء هو العلم فقد كانوا منتصرين في الأرض فاتحين للبلدان وارثين للأمبراطوريتين القديمتين الفرس والروم، فإن الدافع لدينا هو العمل"[671].

من خلال هذا الكلام يتجلى التركيز على البعد العملي لا النظري، أو الدفاع عن العمل أكثر مما هو عن العلم وهو الأمر الذي يراه الدكتور حسن حنفي - العمل - يجب أن يحتل موقع العلم في اهتمامات القدامى، فإذا تم ذلك فقد تحقق الإسهام في إعادة البناء، وهو الهدف الذي يسعى إليه الدكتور حسن حنفي، وهو هدف من جهة يؤكد على النزعة الوضعية، والإتجاه الذي يركز على واقعية المسائل بعيدا عن بعدها الغيبي، ومن جهة ثانية لم يكن القدماء مفرطين في العمل بل كانت رؤيتهم مؤسسة على ثنائية العلم والعمل، وكانت للعمل عندهم قدسيته كما كانت للعلم قدسيته.

كما نجد من المعاصرين من يؤصل للتواصل مع القديم ومع مثل ما قاله القدامى. ومن ثم ينكر على المشتغلين بالنص التراثي التركيز على الواقع بطريقة براغماتية بحتة بعيدا عن النظر في مآلات الأفعال؛ أقصد عن ثمرتها الأخروية، وإن كان ذلك لايلغي قدسية العمل دنيويا، في هذا نجد الدكتور طه عبد الرحمان يشترط فيمن يريد الإشتغال بالتراث الإسلامي أن يأخذ بمبدأ عملي فحواه: "تحصيل المعرفة بأصول العمل في التراث وهي: "المنفعة في العلم" و"الصلاح في العمل" و"الإشتراك في طلب الصواب"، باعتبار أن العلم النافع هو ما كان باعثا على العمل المتعدي نفعه إلى الغير، وأن العمل الصالح هو ما كان نفعه متعديا إلى الأجل، وأن الصواب المشترك ما كان محصلا بطريق مجالسة العلماء ومحاورتهم"[672].

وهكذا فالثورة على القديم أو تجديده لا يمكن أن يكون بهدم كل شيء، خاصة إذا تعلق الأمر بعلم جليل هو علم "أصول الدين". ولكن حسن حنفي يريد تبرير أو يبرر هذا الموقف من زاوية واقعية، فحينما تحدث عن ضرورة العمل؛ لأن القدماء كانوا في مركز القوة، وكانوا هم الذين يبلغون التوحيد ويدافعون عنه، أما في الوقت الراهن فالظرف يختلف لأن أرض المسلمين محتلة، والمسلمون قاعدون عن الجهاد، ولذلك إعادة بناء علم التوحيد في نظر حسن حنفي تجعل من العقيدة ثورة[673] وحتى يتحقق ذلك يطرح لنا حسن حنفي جانبا آخر من جوانب هذا العلم الجديرة بإعادة البناء وهو:

3. تجاوز المذهبية: أي عدم طرح مسائل العقيدة من زوايا مذهبية؛ بالتركيز على مذهب دون آخر، أو باعتبار صحة مذهب وإبطال آخر، ومن ثم إعادة البناء بخصوص علم العقيدة كما يطرحه حسن حنفي يقتضي عدم الدفاع عن عقائد فرقة معينة دون غيرها من الفرق، بل ينبغي أن يعاد تأصيل التوحيد كما ورثناه من القدماء ويعاد عرضه على ظروف العصر دفاعا عن مصالح الأمة[674]. وهنا أيضا تبدو مسألة إعادة البناء أو "التجديد" بتعبير الدكتور حسن حنفي ليست في إطار الحفاظ على البعد الديني بقدر ما هي ذات بعد واقعي وضعي هو "مصلحة الأمة". صحيح أن المصلحة ينبغي أن تراعى، بل ما هو مقرر عند علماء الشريعة أن الشريعة الإسلامية جاءت لحماية مصالح الناس. لكن طرح المسألة ومناقشتها على النحو الذي يقول به حسن حنفي يوحي بشيء من الانفصال لا بالتجديد كما يقول، وهذا يشبه سائر المفاهيم التي صارت موظفة باسم المصلحة وتنم عن التحول لا عن التواصل مثل: المواطن أم الذمي؟. المسلم أم المواطن؟. إلى غير ذلك من المفاهيم.

وهذه العملية - عملية تجاوز المذهبية - تقتضي جملة إجراءات منها:

- إيجاد البراهين على الصدق الداخلي للعقائد.
- الدفاع عن اجتهادات الأمة كلها.
- الجمع بين الفرق.
- اتفاق أهل القبلة.
- الكشف عن عقيدة الأمة وكيفية استعمالها[675].

المبحث الرابع

وفي هذه المسألة أيضا يقدم لنا حسن حنفي نموذجا تطبيقيا وهو يتجاوز المذهبية ويدافع عن "مصالح الأمة" فينكر على المقدمات الإيمانية التقليدية إفتتاحها الكتب بـ "بسم الله الرحمان الرحيم" فيقول في جرأة حادة: "إذا كانت بعض المقدمات الإيمانية القديمة تبدأ فقط بـ "بسم الله الرحمان الرحيم" فإننا نبدأ "باسم الأمة"[676]. وهذا كلام خطير من الناحية العقدية.

على كل كانت هذه أهم جوانب مشروع الدكتور حسن حنفي في إعادة البناء وهو بذلك يقدم نموذجا من نمادج قراءة النص الديني حداثيا. ووجدنا أن مشروعه هذا اقتصر على النص الديني الثالث "التراث" حسب التقسيم الذي وضع للنص الديني في المدخل العام لهذا البحث ولم يتطرق إلى خطاب الوحي.

كما أن في قراءته لهذا النص اقتصرت على أحد نمادجه وهو "علم أصول الدين" أو "علم العقيدة" وذلك لمبررات أهمها: أهمية علم العقيدة في البنية المعرفية الإسلامية من جهة، ومن جهة ثانية أبعاده الحضارية والسلوكية، ووجدنا كيف أن الدكتور حسن حنفي أراد الإنخراط في قراءة حداثية لهذا النص الديني "علم العقيدة"، وكيف أنه أراد التنظير للثورة على النمط التقليدي، وكيف انتهى إلى نتائج تصب في مصب الوضعية. وهكذا نجد هذا النموذج أيضا ساهم في القول بتاريخية النص الديني.

المبحث الرابع

الباب الثاني

تاريخية النص الديني: منهجا ورؤية

الفصل الأول: منهج القراءة

الفصل الثاني: الرؤية المكوّنة

الفصل الأول

منهج القراءة

تمهيد

المبحث الأول: المنهج اللساني

المبحث الثاني: المنهج الأنثربولوجي

المبحث الثالث: المنهج الإبستيمولوجي

المبحث الرابع: المنهج التاريخي

تمهيد

يفترض فيمن يبحث في مجال معرفي معين أن يتعامل معه بمناهجه وآلياته حتى يكون المنهج المتبع مناسبا للموضوع لا غريبا عنه، وهذا أحد أسباب تعدد المناهج إنه تعدد المواضيع، ولهذا كانت للعلوم الطبيعية مناهجها، وكانت للعلوم الإنسانية مناهجها، ثم تعددت مناهج العلوم الإنسانية بتعدد الظاهرة المدروسة فالظاهرة النفسية تدرس بمنهج، والظاهرة الاجتماعية تدرس بمنهج، والظاهرة التاريخية تدرس بمنهج آخر، وهكذا يتنوع المنهج حسب تنوع الموضوع. وهذه المسألة مقررة في المناهج التي تأخذ بها الثقافة الغربية، وهي مناهج تأسست في الإطار العام لتلك الثقافة ثم صارت مهيمنة بفعل التفوق الحضاري لدى الغرب.

ما أريد التأكيد عليه أن المنهج يتنوع ويختلف حسب اختلاف الموضوع، خاصة إذا كان هذا الموضوع من مواضيع العلوم الإنسانية لا من مواضيع العلوم الطبيعية وبشكل أخص إذا كان من العلوم الدينية. هذا المبدأ نجده معترف به من حيث هو كذلك في الخطاب الحداثي العربي فمحمد أركون مثلا يقول: "إن المادة التي أدرسها هي التي تفرض علي اختيار المنهج الملائم وليس العكس؛ بمعنى آخر فأنا لا أطبق المنهج اعتسافا على النص. هذا الموقف منهجي ذو أهمية قصوى ينبغي عدم استيراد المناهج هكذا وإلصاقها لصقا على النصوص والمادة المدروسة ذلك أنه ينبغي إعطاء الكلام للنص أولا وطرح الأسئلة عليه، ومن خلاله قبل تطبيق أي منهجية أجنبية عليه. إن المادة إذن هي التي تفرض اختيار هذا المنهج أو ذاك وليس المنهج هو الذي يخضع المادة المدروسة لمفاهيمه وقوالبه تعسفا، نقول ذلك بخصوص كل النصوص فكيف إذا كان الأمر يتعلق بالقرآن؟!"[677].

إن الموضوع هو السيد حسب هذا الكلام وما المنهج الذي يستخدم إلا تابع له خاصة إذا ما تعلق الأمر بنص القرآن الكريم. وفي هذا أيضا نجد الدكتور محمد عابد الجابري يقرر نفس الأمر؛ أي خضوع المنهج للموضوع فيقول بأن: "طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج، وإذن فإن اختيارنا لنوع (القراءة) التي نقترحها عليكم هنا ليس محكوما برغبة ذاتية ولا بتحزب لنوع من المناهج دون غيره، بل هو اختيار تمليه علينا طبيعة موضوعنا: التراث"[678].

من خلال هذين النموذجين يتجلى التركيز على الموضوع، وضرورة اختيار المنهج المناسب له، وفي نموذج الجابري أيضا يبدو الموضوع سيدا والمنهج تابعا له، وقد اخترت هذين النموذجين: أركون والجابري لتميزهما في قراءة النص الديني الأمر الذي كشفت عنه غزارة إنتاجهما؛ ركزت على أركون لتميز قراءته لخطاب الوحي قرآنا وسنة، وركزت عل الجابري لتميز قراءته للنص التراثي، ولأن كلا منهما اعتمدته كنموذج من نماذج القراءة الحداثية للنص الديني في الفصل السابق، وبناء على هذا الكلام؛ كلام أركون والجابري ينبغي أن نقف على المنهج الذي وظف في قراءة النص الديني بمستوياته المختلفة، وهل هو مساوق للنص محل الدراسة أم لا؟ وما دام النص الإسلامي ينبغي أن يكون مستمدا من النماذج الإسلامية وآلياته مستوحاة من الثقافة الإسلامية التي كانت أساسا لهذا الغرض (= خدمةالنص الإسلامي) فهل تحقق ذاك في الخطاب الحداثي العربي المعاصر؟ إذا جئنا إلى هذا الخطاب في النموذجين المذكورة أو غيرهما فإنه لا يتعاطى مع النص الديني الإسلامي بآلياته ومناهجه، ولا يسعى إلى تجديد مناهجه من الداخل، بل نجده يسعى لأن يكون متماشيا مع مناهج الحداثة الغربية، وفي ذلك يتناسى ما تم إلزام الذات به - إخضاع المنهج للموضوع - كما وجدنا مع أركون والجابري، وتلتمس مسوغات أخرى للخروج من هذا المنهج الذي كان ينبغي أن يخضع لموضوع الدراسة (النص الإسلامي) ومن هذه المسوغات:

1. طبيعة الخطاب القرآني: فالخطاب القرآني بلغته وتراكيبه، ومضامينه، هو الذي جعل الحداثيين يأخذون بالمناهج الغربية الحديثة، يقول أركون عن طبيعة الخطاب القرآني هي التي: "تجبرنا على استخدام المنهجيات والتحليلات الألسنية والسيميائية والتاريخية والاجتماعية والأنثربولوجية والفلسفية في آن معا، وبشكل متظافر"[679]. طبعا هذه المناهج الحديثة يعتبرها الحداثيون الكفيلة بتحقيق الموضوعية والعلمية، والموضوعية عندهم تتمثل في التحرر من سلطة النص المقدس. فذلك ما يكفل في نظرهم فهم العلاقات الداخلية للنص بكل حيادية ويمكّن القارئ من اكتشاف العلاقة بين النص والتاريخ ومن ثم القول بتاريخية النص الديني[680]، وهنا تتحطم الموضوعية المتوخاة؛ لأن الأمر كان لحساب إيديولوجي لا لمبرر علمي موضوعي.

2. طبيعة الفكر الإسلامي: وهنا نجد التركيز على إحدى خصائصه (= خاصية المذهبية)، فالمذاهب الإسلامية شكلت في نظر الحداثيين فكرا إسلاميا نمطيا يوصف بالسكولاستيكية المغلقة. وفي هذا يقول أركون أيضا وهو يتحدث عن الفكر الإسلامي: "انكفأ على ذاته داخل منهجية سكولاستيكية اتباعية واجترارية. وكانت هذه السكولاستيكية قد انقسمت إلى معارف جزئية مبعثرة، وتشكلت على هيئة تراثات مذهبية مبتورة ومتنافسة ومغلقة بعضها على البعض الآخر"[681].

إذا فطبيعة الفكر الإسلامي الخاضع للمذهب المدرسي في طبيعته في نظر الحداثيين يحول دون العلمية وذلك ما يسوغ توظيف مناهج

غريبة عنه. وقد اعتبرت هذه الخاصية ما تزال مستمرة وهي حتى الآن تصبغ الفكر الإسلامي، وهذا ما يصطلح عليه الجابري: "الفهم التراثي للتراث"[682]. وكأن المناهج المستوردة غير خاضعة لمذاهب ولمدارس منقسمة؟! وكأن الفهم الغربي المعاصر تجاوز فهمه التراثي لتراثه كلية؟ إننا نجد في ذلك الجابري نفسه يقرر أن المركزية الغربية تمتد إلى عهد اليونان، معتبرة ثقافة اليونان النهر الخالد[683].

3. انتصار علم تحليل الخطاب: فقد أصبح مجالا معرفيا لا ينفك عن السيميائية واللسانيات، وأدوات التحليل اللغوي، وهو علم تأسس وانتصر في فضاء الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة. أما عن اعتباره مسوغا يبيح الأخذ بالمناهج الغربية أو به (= علم تحليل الخطاب) في مجال النص القرآني أو النص الإسلامي عموما فلتركيزه على البعد الوضعي، الأمر الذي نجده يفارق التصور الإسلامي. في هذا يقول نصر حامد أبو زيد: "منهج تحليل الخطاب يتعامل مع تاريخ الفكر، فلا يفصله عن جذوره الاجتماعية من جهة، ولا يعطي لأحد الاتجاهات منطق السيادة لمجرد الشيوع والانتشار والشهرة من جهة أخرى"[684]. كما يرى أن انتصار هذا المنهج وضرورة تطبيقه على النص الإسلامي، لعدم اعترافه بأي بعد خارجي عن النص فالنص تنبع مصداقيته من تقبل الثقافة له واحتفائها به... كما تنبع مصداقيته أيضا من دوره في الثقافة - ما يسميه نصر حامد أبو زيد التشكيل والتشكل - فما يرفض من طرف الثقافة وينفى لا يمكن أن يقع في دائرة النصوص[685].

هذه بعض المسوغات التي أخذ بها الخطاب الحداثي للاعتماد على المناهج الغربية في دراسة النص الديني الإسلامي، وهكذا أخضع هذا النص لمناهج غريبة عنه كل الغربة، وما تجدر الإشارة إليه أن الحداثيين العرب بعدما قرروا إخضاع مناهجهم للنص كما تمت الإشارة **إليه مع النموذجين السابقين: أركون والجابري، وجدناهم بعد ذلك يلتمسون المبررات للتحلل مما ألزموا أنفسهم به، فلا غرابة بعد ذلك إذا جاءت الرؤية مخالفة للتصور الإسلامي؛ لأن آليات القراءة غير إسلامية، ولأن القراءة تمت من الخارج لا من الداخل. وذلك ما سنقف عليه في الفصل التالي من خلال عرض أهم المناهج التي يأخذ بها الخطاب الحداثي، والتي منها سيتبين لنا توظيفها المعرفي أم الإيديولوجي؟ ومدى مراعاتها لتاريخية النص الديني كنتيجة تم التوصل إليها، أم كهدف متوخى؟**

المبحث الأول
المنهج اللساني

المطلب الأول: ماهية الألسنية

تعتبر اللسانيات المحطة الثالثة من المحطات التي عرفها تاريخ الظاهرة اللغوية ولقد سبقت بمحطتين كبيرتين، أما الأولى فهي القواعد (Grammaire) وهي المحطة التي تأسست قديما من طرف الإغريق، وقد تميزت هذه الأخيرة بالتركيز على المنطق بشكل جوهري، كما تميزت بافتقارها لأي نظرة علمية لأنها - البحوث اللغوية - نشأت عند اليونان في أحضان الفلسفة، وما فصلت عنها إلا بعدما برزت جماعة الرواقيين؛ فقد تم الفصل على يد هذه الجماعة ولكنها أبقت على صلة "القواعد" بالمنطق، فقد كانت أقسام "النحو" تقابل أقسام المنطق ومقولاته وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن النحو العربي أيضا تقابل أقسامه المقولات المنطقية، مثل المقابلة التي أجراها الدكتور محمد عابد الجابري، فقد قابل مقولة الجوهر بالفعل، ومقولة المكان باسم المكان، ومقولة الانفعال باسم المفعول وهكذا...[686].

كان الغرض من وضع "القواعد" تمييز الصيغة السليمة من غير السليمة، ولذلك اعتبرت هذه المحطة عبارة عن منحى معياري في تاريخ الظاهرة اللغوية، لكونها بعيدة بشكل كلي عن الملاحظة البحتة، وهذا طبعا يعود إلى اعتماد المنطق، ومن المعلوم أن المنطق علم تجريدي الطابع يصنف على أنه من علوم القيم التي تهتم بقيم الصواب والخطأ على مستوى الفكر[687].

أما المحطة الثانية فقد مثلتها "الفللوجيا" (La Philologie) وقد حدد مقابل هذه الكلمة في العربية بـ "فقه اللغة"، ففي معجم أكسفورد حددت هذه الكلمة بـ: "فقه اللغة أو علم تطور اللغات"[688]. كما عرفت الفللوجيا بأنها دراسة لغة أو عائلة لغوية عن طريق التحليل التقدي للنصوص[689]، والفللوجيا كما يحددها دي سوسير هي: علم يهدف إلى مقارنة نصوص ترجع إلى حقب زمانية متباينة وتحديد اللغة الخاصة لكل مؤلف. ويعتمد فقه اللغة في دراسته للنصوص القديمة على النقد كما يعتمد على فك رموز وتفسير كتابات صيغت بلغة مهجورة أو غامضة[690]. وقد تشكلت هذه المحطة اللغوية على يد الإغريق أيضا ولكن في مدرسة الإسكندرية؛ لأن اليونان امتد حكمهم في عهد الإسكندر الأكبر حتى شمل مناطق كثيرة من الشام ومصر وآسيا الصغرى، وكان لهذا الامتداد السياسي والعسكري أثره الثقافي حيث انتشرت اللغة اليونانية في هذه المناطق وصارت لها مدارس أهمها مدرسة الإسكندرية التي أسست فقه اللغة، والتي بدأت تتبلور حوالي سنة 300 ق.م، والتي ساهمت في حفظ التراث اليوناني وتطويره[691]. أما في التراث اللغوي العربي فهذا المصطلح كان نادرا، وإن كانت لعلماء العربية قديما أبحاث تندرج تحت هذه التسمية "فقه اللغة" مثل كتابات ابن جني الذي بحث في كتابه "الخصائص" مسائل لغوية من صميم فقه اللغة كبحثه في أصل اللغة، معاني الألفاظ، تعليل الظواهر اللغوية... ومن علماء العربية من وظف المصطلح "فقه اللغة "مثل ابن فارس الذي عنون كتابه بـ "الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها" وقد عالج أيضا مباحث من فقه اللغة مثل: نشأة اللغة، خصائص اللسان العربي، التضاد، النحت الاشتراك...[692].

وقد اعتبر هذا الكتاب أول كتاب عند اللغويين العرب يحمل مصطلح "فقه اللغة"، ولكن توظيفه لم يكن بذات الدلالة التي ترد بها الفللوجيا، وقد أشارت البحوث اللغوية إلى أن فقه اللغة له موضوعات يتميز بها تشكل موضوع بحثه تتمثل في: نشأة اللغة حياة اللغة، الأصوات، الدلالة، أصول الكلمات، بحوث اجتماعية وبحوث نفسية[693]. وفي الكتابات الحديثة التي لا تنكر الدور القديم لمدرسة الإسكندرية في خدمة فقه اللغة، تعتبر أن هذا المصطلح "فقه اللغة" يرتبط بشكل خاص بالحركة العلمية التي أسسها فردريك وولف (Fridriche wolf) عام 1777م، وقد بقيت حية إلى زمن فرديناند دي سوسير الذي دشن بدوره مرحلة جديدة في البحث اللغوي من خلالها كان الحكم على فقه اللغة أنه ظل موسوما بالعجز، ذلك لارتباطه باللغة المكتوبة بصورة حرفية وإهماله اللغة الحية من جهة، ومن جهة ثانية ففقه اللغة ولد شبه كامل منذ العهد الإغريقي[694].

هذه الانتقادات كانت مبررات استمرار البحث اللغوي وتطوره، وقد أدى هذا التطور إلى تأسيس محطة لغوية ثالثة في تاريخ الظاهرة اللغوية هي اللسانيات (L'inguistique) وهي أبرز علم من العلوم اللغوية في التاريخ الحديث والمعاصر. وتحظى باهتمام دوائر البحث الأكاديمي في العالم الغربي وعند المسلمين كذلك. وقد ساعد على انتشارها والاعتناء بها انتصار العلوم الطبيعية على مستوى المنهج وعلى مستوى النتيجة. وهذا ما جعل البحث اللغوي وغيره يقلد العلوم الطبيعية ويتأثر بها وهذا ما يتجلى من تعريف اللسانيات. فهذه الكلمة (L'inguistics) وردت في معجم أكسفورد بأنها تدل على اللغويات، أو علم اللغة وهي الدراسة العلمية للغة وتراكيبها[695].

وفي معجم لاروس وردت كلمة (L'inguistique) بأنها علم يهتم بدراسة الكلام واللغات[696]. وتوظيف كلمة علم بالمعنى المتداول في العلوم الطبيعية، ولذلك اعتبرت اللسانيات الدراسة العلمية للغة، فقد عرفت بأنها: "الدراسة العلمية للّغة الإنسانية، يقال لدراسة بأنها دراسة علمية عندما تقوم على مراقبة الوقائع وتمتنع عن اختيار من بين هذه الوقائع باسم بعض المبادئ الجمالية أو الأخلاقية وعليه فإن مصطلح "علمي" يعارض مصطلح معياري بالنسبة للسانيات"[697].

من خلال هذا يستشف بأن اللسانيات تعارض الصبغة التقليدية في دراسة اللغة فتلك معيارية وهذه علمية، والوصف بالعلمية مستمد من العلوم الطبيعية التي تأسست مناهجها في عصر النهضة أو في زمن الحداثة، ولهذا هناك من ذهب إلى أن مصطلح "L'inguistique" لدى الغربيين أو علم اللغة ((Science du Langue عرف في حدود سنة 1833؛ أي نهاية الثلث الأول من القرن التاسع عشر، ثم نضج مع نهاية هذا القرن ومطلع القرن العشرين خاصة مع فرديناند دي سوسير، ومع ظهور كتابه(محاضرات في الألسنية العامة) عام 1916. وقد الذي حدد دي سوسير موضوع اللسانيات بقوله: "تشكل مظاهر اللسان البشري كافة مادة الألسنية سواء أتعلق الأمر بالشعوب البدائية أم الحضارية، بالحقب القديمة أم بحقب الانحطاط، مع الأخذ بعين الاعتبار في كل حقبة ليس اللسان السليم أو لسان الفنون وحسب، بل أشكال التعبير مجتمعة وليس هذا كل شيء، ولكون اللغة تنأى عن واقع الملاحظة، فإن على الألسني أن يأخذ في حسابه النصوص المكتوبة؛ لأنها وحدها تمكنه من معرفة اللغات القديمة أو البعيدة زمنيا"[698].

من خلال تحديد دي سوسير لموضوع اللسانيات تتجلى خاصية الاهتمام الشمولي باللسان البشري أو اللغة البشرية في درس اللسانيات، كما يتجلى أيضا التركيز على النصوص باعتبار التطور اللغوي يتجاوز الملاحظة الحسية، وهذا الأمر هو ما يركز عليه الخطاب الحداثي العربي المعاصر في قراءته للنص الديني الإسلامي. من خلال إعطاء الأولوية للقراءة إلى درجة أننا نلمس أحيانا إلغاء كل القراءات السابقة واعتبار فهم النص الصحيح هو فهم القارئ. كما حددت مهمة اللسانيات بناء على معرفة موضوع دراستها فيما يلي:

1. تقديم الوصف والتاريخ لمجموع اللغات وهذا يعني سرد تاريخ الأسر اللغوية وإعادة بناء اللغات في كل منها ما أمكن ذلك.
2. البحث عن القوى الموجودة في اللغات كافة، وبطريقة شمولية متواصلة، ثم استخلاص القوانين العامة التي يمكن أن ترد إليها كل ظواهر التاريخ الخاصة.
3. تحديد نفسها والاعتراف بنفسها[699].

هذا عن مفهوم اللسانيات وموضوعها وأهدافها، أما عن توظيفها ودراستها فقد تطورت كثيرا إلى درجة أنها صارت تطلق على علم اللغة، وصارت البحوث اللغوية الحديثة كلها تصب في مصب اللسانيات عند الغربيين وهذا ما أدى إلى بروز رؤى في مجال الدراسات اللغوية تنادي بضرورة تطبيق الدراسة اللسانية والمناهج اللسانية. وانتقلت هذه الرؤى إلى العرب أيضا فالخطاب الحداثي العربي المعاصر كما وجدنا في توظيفاته لـ: "التاريخية" أنه يوظفها في نقد القراءة السائدة ويطرح قراءة بديلة قوامها مناهج البحث اللغوي أو اللسانيات مراعاة للعلمية على حد زعمه. يقول نصر حامد أبو زيد: "إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختيارا عشوائيا نابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة بل الأحرى القول إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته"[700].

إن هذا الموقف حصر لنا صلاحية المنهج في المنهج اللساني أو منهج التحليل اللغوي بحجة علميته، وهذا يجعلنا نفهم بمفهوم المخالفة أن منهج المسلمين في فهم النص لا يعتبر منهجا علميا، وهذا ما يستشف من كلام أركون حينما قال: "المنهجية الجديدة تأخذ بعين الاعتبار الجدليات الاجتماعية وتأثيراتها على العلاقة بين اللغة والفكر، وأما المنهجية القديمة فتجمد هذه الجدليات وتتجاهلها"[701]. ومن هذه الجدليات المتحدث عنها: جدلية النص والواقع، اللغة والفكر، النص واللغة... وهي أمور من صميم الدرس اللساني. ولذلك كان أركون من أبرز الذين وظفوا هذه المناهج اللسانية في قراءة النص الديني الإسلامي.

من خلال هذين الموقفين وغيرهما نلمس إلحاح الخطاب الحداثي العربي المعاصر على ضرورة تطبيق مناهج اللسانيات على النص الديني، إلى درجة أننا نجد نصر حامد أبو زيد يعتبر الاحترام الحقيقي للنص قراءته بهذه المنهجيات الحداثية، معتبرا إياها المناهج الكفيلة بالحفاظ على تطور هذا النص واستمراره، وتكشف عما به من جوانب ضعف منبعها تاريخيته[702]. وهنا نلمس التناقض في هذا الكلام، فمن جهة الهدف هو تأسيس التاريخية، ومن جهة أخرى المنهج الذي يؤسس تاريخية النص يعول عليه في استمرارية النص وبقائه وهذه من المفارقات التي كثيرا ما وقع فيها الخطاب الحداثي في قراءته للنص الديني. بالإضافة إلى الثقة في منهج اللسانيات في دراسة النص الديني الإسلامي هناك مبررات أخرى للأخذ بهذا المنهج منها:

1. إن مصداقية النص في منهج تحليل النصوص لا تنبع من دليل خارجي بل تكون من تقبل الثقافة له واحتفائها به، فما رفضته

المبحث الأول

الثقافة لا يقع في دائرة النصوص وما تقبلته فهو نص[703]، ومن المعلوم أن النص القرآني في زمن النزول وبعده أثّر في الثقافة وفي مجراها، والكلام عن مصداقية النص بهذا الشكل يحيلنا إلى الوصف الذي أورده نصر حامد أبو زيد حينما قال هو "منتج ثقافي" وهنا نجد إشكالا بالنسبة للتصور الإسلامي الذي يعتبر مصداقية النص في مصدره وفي ذاته؛ فمصدره الإلهي سرّ مصداقيته، هذا الاعتراض يراه أبو زيد صادرا عن تفكير مثالي اصطلح عليه "الدياليكتيك الهابط"[704].

2. طبيعة النظر إلى النص القرآني؛ أي ينبغي أن ننظر إليه كنص لغوي وليس ككتاب تشريع وهو خطاب إلهي يتعالى على الثقافة. يقول نصر حامد أبو زيد: "درس اللغويون والنحويون النص القرآني وظلوا رغم ذلك لغويين ونحاة، قد يقال إن النص القرآني نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصدره لكنه رغم ذلك يظل نصا لغويا ينتمي للثقافة خاصة"[705]. وبطبيعة الحال إذا كان نصا لغويا فالمنهج الذي يلائم دراسته هو منهج التحليل اللغوي الذي تمثله اللسانيات الحديثة.

3. موضوع الدرس يفرض منهجا معينا كما سبقت الإشارة في تمهيد هذا الفصل، وموضوع الدرس هو "النص الإسلامي" والمتمثل في الكتاب والسنة، وكلاهما استمر خلال فترة النبوة أي مدة ثلاثة وعشرين سنة، هذا النزول المنجم للقرآن الكريم خلال هذه المدة، وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم الموزعة على هذه المدة أيضا هي في نظر الحداثيين فترة "التشكل" أي تشكل النص، سواء القرآني أم النبوي، وحينما نقول التشكل فهذا ما يؤكد تاريخيتهما وإمكانية دراستهما في ضوء مناهج البحث اللغوي بل يصبح الأمر ضرورة إذا ما اعتبرا نصوصا لغوية[706].

انطلاقا من هذه المبررات وغيرها تأسست الدعوة إلى توظيف المناهج اللسانية في قراء النص الديني الإسلامي. وعلى كل فالمنهج اللساني ليس منهجا واحدا بل هو منهج يتفرع إلى ثلاثة مناهج أساسية وهو ما نقف عليه في المطلب اللاحق.

المطلب الثاني: أقسام المنهج اللساني

أولا: المنهج المقارن

المنهج المقارن هو أحد المناهج اللغوية، ولعله أقدمها من حيث التأسيس والظهور في تاريخ الدرس اللغوي الحديث. والمنهج المقارن هو كذلك مقارن كما يدل عليه اسمه؛ أي أن قوامه المقارنة بين ظاهرتين لغويتين فهو منهج يقوم: "على الموازنة بين الظواهر اللغوية في طائفة من اللغات لاستنباط فواصلها المشتركة، وللوقوف على وجوه الاتفاق في عواملها ونتائجها، وللوصول من وراء هذا كله إلى كشف القوانين العامة الخاضعة لها في مختلف مظاهرها"[707].

من خلال هذا التحديد لهذا المنهج، فهو منهج يتلاءم مع الفضاء العام الذي تأسس فيه، أقصد فضاء اللسانيات أو البحث اللغوي؛ لأنه كما سبقت الإشارة يتعلق بدراسة الظواهر اللغوية جميعها ومن النواحي المختلفة بغية الوصول إلى إدراك العلاقات بين اللغات المختلفة فهو يقوم على الموازنة بين الظواهر اللغوية في طائفة من الألسن حتى يتسنى الكشف عما فيها من أواصر قربى، أو الكشف عما فيها من خصائص مشتركة تيسّر الكشف عن القوانين العامة للغة[708].

بناء على هذين التعريفين، وإن كان كل منهما تعريف عام بالمنهج المقارن يمكن الوقوف على أمرين اثنين: أحدهما الغاية من توظيف هذا المنهج التي تتجلى في إعادة بناء اللغات القديمة، وذلك من خلال تناول طائفة أو عدد من اللغات التي تنتمي إلى أسرة لغوية واحدة بالدرس والتحليل، وإبراز عناصرها المشتركة[709]. وهذا يقتضي إقامة وإجراء تقابل ومقارنة بين اللغات المختلفة من خلال تناول مدونات أو نصوص أو تراكيب، فتتم المقارنة بين عناصرها، الواحد في لغة معينة بنظيره في لغة أخرى، ولا تتحدد هذه العناصر بمستوى معين بل تتعلق بكل العناصر التي تدخل في مجال التواصل اللغوي الشفوي والكتابي على السواء[710].

أما الأمر الثاني فهو طريقة المقارنة. إن عملية التقابل والمقارنة تجعلنا نبحث عن الخصائص المشتركة في ظاهرتين لغويتين أو أكثر من أجل إرجاع إحداهما إلى الأخرى، أو من أجل إرجاع مختلف الظواهر المدروسة إن كانت كثيرة إلى أصل واحد. وهذا هو الهدف من المقارنة كما تم ذكره. لكن الوقوف على الأصل الواحد لا يتيسر دائما بشكل مباشر، ولهذا يمكن أن تكون طريقة المقارنة إما بشكل مباشر كأن نقابل بين ظاهرتين لغويتين في لغتين مختلفتين، وإما أن تكون المقارنة بشكل غير مباشر كأن نجري المقارنة بين لغة (أ) ولغة (ب) فنحتاج إلى لغة ثالثة (ج)، فتجرى المقارنة بين (أ) و(ج) لما بينهما من مبررات المقارنة ثم نقارن (أ) بـ (ب) إنطلاقا من نتائج المقارنة بين (أ) و(ج)، وهكذا نكشف عن العلاقة بين عدة لغات هي: أ، ب، ج. إذا: "فالمقارنات لا تجري على نحو ضروري بكيفية مباشرة بين لغتين اثنتين (الفرنسية والألمانية مثلا) بل قد تصبح بشكل غير مباشر(مقارنة الفرنسية من أمها اللاتينية، والألمانية من مرضعتها الجرمانية)"[711].

المبحث الأول

أما عن تأسيس هذا المنهج فيعود إلى نشاط البحث اللغوي في القرن الثامن عشر والذي أفضى إلى اكتشاف اللغة السنسكريتية عام 1786 على يد وليام جونز (wiliam joens) والذي اكتشف العلاقة بين هذه اللغة وبين اليونانية واللاتنية. وكان اكتشافه هذا في نظر المهتمين بدراسة الظاهرة اللغوية بداية عهد جديد في الدراسات اللغوية تمثل في الدراسات اللغوية المقارنة[712].

وفي مطلع القرن التاسع عشر برز فرنز بوب (Franz Bopp) الذي وضع كتابه الشهير: "منظومة تصريف الأفعال في السنسكريتية" سنة 1816، والذي درس فيه العلاقات الرابطة بين اللغة الجرمانية واليونانية واللاتنية وغيرها من اللغات، وتوصل هذا الأخير من خلال المقارنات إلى إثبات علاقات بين اللغة الإغريقية والجرمانية والسنسكريتية من جهة، ومن جهة ثانية بين السنسكريتية والفارسية كما توصل إلى إنجاز تصنيف للّغات وربطها ببعضها البعض، مثل اللغات الهند أوروبية، واللغات السامية[713]. لكن المتتبع لكلام فرديناند دي سوسير يلمس أن سبق فرانز بوب في تأسيس المنهج المقارن أمر مشكوك فيه. ففي حديث دي سوسير عن الجرمانية واللاتنية واليونانية، وطرح فكرة انتمائها إلى عائلة واحدة يقول بأن فرانز بوب ليس هو أول من وضع ذلك أو لاحظ ذلك، بل كان مسبوقا، ومن الذين سبقوه في هذا المجال وليام جونز الذي توفي عام 1794 أي قبل ظهور كتاب فرانز بوب المذكور بأكثر من عشرين سنة.

وبعد أن ذكر دي سوسير أسبقية جونز على بوب في هذا المجال، يشير إلى أن بوب لا فضل له على المنهج المقارن سوى أنه أدرك أن العلاقات الرابطة بين اللغات التي من عائلة واحدة يمكن لها أن تصبح مادة لعلم مستقل. في إطاره يصبح في المتاح تسليط ضوء لغة على لغة أخرى، أو شرح صيغ إحداها بصيغ أخرى[714].

ومهما يكن من أمر بخصوص دراسات فرانز بوب. هل هي السباقة أم لا؟ إلا أنها كان لها صداها في البحث اللغوي الحديث، وصار كتابه: "منظومة تصريف الأفعال في السنسكريتية" من بواكير الأعمال العلمية في اللسانيات المقارنة.

كما اعتبرت هذه الفترة - بداية القرن التاسع عشر ونهاية القرن الثامن عشر - هي الفترة التي تأسس فيها هذا المنهج الموسوم بالمنهج المقارن الذي يقوم على معطيات لغوية متبادلة، وهذه العملية هي التي كونت المقاربات العلمية الأولى للغة[715].

وإذا اعتبرت جهود فرانز بوب من بواكير الأعمال المؤسسة للمنهج المقارن فقد ظهرت إلى جانبها وتلتها أعمال ودراسات أخرى. يشير دي سوسير إلى أنها كانت منذ البدء إلى جانب أعمال فرانز بوب. ومن هذه الأعمال كتاب "النحو الألماني" لجاكوب غريم (Jacob grimm) الذي صدر عام 1822م. ومنهم ماكس موللر (Max muller) الذي صدر له كتاب بعنوان "دروس في علم اللسان" عام 1861م. ومنهم أيضا جورج كورتيوس (G. curtius) الذي وضع كتاب "مبادئ التأثيل اليوناني" عام 1879م ومنهم أيضا أوجيست شليشر صاحب كتاب "مختصر في القواعد المقارنة للغات الهندية الجرمانية" الصادر سنة 1861م، وهذا الكتاب اعتبره دي سوسير قدم أكثر من غيره طابع المدرسة المقارنة[716].

واستمرت الأبحاث على هذا النحو إلى أن حلت نهاية القرن التاسع عشر فبرزت ما يعرف بمدرسة النحاة الشبان التي صارت تجري المقارنة بشكل آخر. فصارت الظواهر اللغوية تقارن بالظواهر الطبيعية خاصة الظواهر الصوتية[717]. ثم كانت بوادر تأسيس مناهج أخرى مثل: المنهج التاريخي، والمنهج الوصفي، وهو ما سنقف عليه لاحقا. لكن مما تجدر الإشارة إليه أن هذا المنهج - المنهج المقارن - يقوم على مباديء يتميز بها منها:

1. اعتباطية العلامة: أي عدم ضرورية العلاقة بين الدال والمدلول، الأمر الذي يتيح المقارنة، ويجعل التشابه مرده رابطة تاريخية بين اللغات وليس شيئا آخر وقد وجدنا في عرض النموذج الحداثي في قراءته للنص الديني كيف أنه يعتبر الخطاب الديني حرفي في قراءته، جاهل بحقيقة العلامة اللغوية مما يبرر لنا جانبا من تطبيقات الحداثيين العرب لهذا المنهج في قراءة النص الديني الإسلامي.

2. التطور اللغوي: مما تقتضيه المقارنة التسليم بتطور اللغة، حتى يتسنى تفسير أي ظاهرة لسانية الآن على أنها امتداد أو تعديل لحالة لغوية سابقة، وهذا الأمر أيضا كان محل اهتمام الخطاب الحداثي والذي جعل هذا الأخير يبالغ في خاصية التطور هذه إلى درجة الاعتقاد بضياع المعنى، وهوالأمر الذي سنقف عليه في حديثنا عن الرؤية المكونة جراء توظيف هذه المناهج.

3. اطراد التغيير: وهذا ما جعل اللسانيين يقولون بأن كل التحقيقات لوحدة صوتية أو مجموعة من الوحدات الصوتية تتغير عموما في نفس الاتجاه[718]. وقد توصل علماء اللسانيات من خلال تطبيقهم لهذا المنهج إلى نتائج معتبرة في حقل اللسانيات اللغوية منها:

- تمكنهم من إثبات تطابقات بين لغتين أو أكثر، الأمر الذي يتيح إجراء مقارنات بسهولة؛ لأن إثبات التطابق بين عدد من اللغات معناه إدراك خاصية مشتركة بينها جميعا تكون محور عملية المقارنة.
- ومن النتائج أيضا الوصول إلى إثبات تطور اللغات، وقد تمت الإشارة إلى أن هذه النتيجة كانت مبدأ من مبادئ هذا المنهج كرّسته النتائج المتوصل إليها[719]. ولكن هذا المنهج لم يسلم من الانتقادات، الأمر الذي جعل التفكير في منهج بديل ضرورة ملحة فتأسست مناهج لسانية أخرى مثل المنهج

المبحث الأول

التاريخي.

ثانيا: المنهج التاريخي: ويعرف بالمنهج التطوري وكذلك التعاقبي، ويصطلح عليه أيضا المنهج الدياكروني (diacronique) وهو المنهج الذي يعتبر: "كل لغة هي وليدة تطور تاريخي تدخل فيه مؤثرات عديدة ومتباينة، ويذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يؤكد أن اللغة لا يمكن تفسيرها كظاهرة اجتماعية إلا بالعودة إلى تاريخها"[720]. من خلال هذا فالمنهج التاريخي يراعى في دراسته اللغوية عدة أمور منها:

- التركيز على العوامل الخارجية ودورها في تطوير اللغة، كالعوامل الثقافية والاجتماعية والاقتصادية وحتى الجغرافية، فهذه عوامل خارجية بالنسبة للغة لكنها تؤثر فيها وعلى مستويات مختلفة سواء على المستوى الصوتي أو المستوى الدلالي، فمثلا كلمة "صلاة" كانت كلمة معروفة لدى العرب وتعني الدعاء، لكن بمجيء الإسلام صارت لها دلالة تتماشى مع الإسلام خلاف دلالتها السابقة، فالإسلام بالنسبة للغة العربية عامل خارجي لكنه أثر فيها تأثيرا كبيرا.
- الجوانب التي تدرس منها اللغة تاريخيا هي جميع جوانبها، ولايهتم المنهج التاريخي بناحية أو بظاهرة لغوية دون الأخرى فهو يرصد كل مظاهر التطور التي حدثت أو تحدث على مستوى اللغة، ولذلك فهو منهج يتناول التراكيب والقواعد وحتى أصغر وحدة صوتية منذ حدوثها[721].
- من الأمور التي يراعيها هذا المنهج في دراسته للظاهرة اللغوية تتبع المراحل المختلفة لعملية التطور، وهو غير ملزم بدراسة حقبة مخصوصة من مراحل التطور إلا إذا كانت حقبة هذه الظاهرة محددة من تلقاء نفسها كأن تكون مرت بمرحلة جمود، أو ارتبط مدلولها بانتهاء عصر معين[722]. وتتبع المراحل بدقة أمر لا بد منه؛ لأن الدياكرونية ليست عملية وصفية فقط، بل هي عملية تقتضي التحليل والمقارنة من أجل الاستنتاج. وهذا ما يجعل التتبع التاريخي لمختلف مراحل الظاهرة اللغوية يقتضي السببية؛ فبناء على هذا المبدأ تصبح أي وضعية لغوية في الراهن معلولة لأخرى في السابق. يقول الدكتور عبد السلام المسدي: "حقيقة الظواهر كامنة في غيرها لا في ذاتها لأنها مستمدة من العلل والأسباب السابقة في وجودها على المسبب والمعلول"[723].

مما سبق نجد أن المنهج التاريخي يتميز عن المنهج المقارن من حيث كون هذا الأخير يبحث عن عناصر التشابه من أجل تصنيف اللغات في عائلة واحدة. بينما المنهج التاريخي يركز على رصد محطات التطور التي تمر بها اللغة أو الوحدات اللغوية لصعوبة إدراكها من طرف العقل الجماعي في وقت واحد من جهة، ومن جهة ثانية لما يحدثه هذا التطور من آثار مختلفة؛ لأن هذا التطور قد يكون على المستوى الصوتي، وفي هذه الحال يمكن قياس التطور في لغة قديمة على لغة حديثة ومن خلاله يمكن الكشف عن عوامل ذلك التطور، وقد يكون التطور على المستوى الدلالي وهنا يصبح الأمر خطيرا؛ لأن عوامل التطور الدلالي قد لا تحدث مرة أخرى ولاتتكرر ومن ثم يتعذر إدراك سبب التطور[724].

وما دام الأمر هنا مقاربة تاريخية بحتة قد لا تسلم من الخطأ، ولذلك نجد دي سوسير يسجل تحفظه على التسمية، فيرى أن مصطلح "تطور" و"لسانيات تطورية: أسلم من مصطلح "تاريخ" و"ألسنية تاريخية"؛ لأن الألسنية التطورية موسومة بدقة أكثر[725]. وقد كان للمنهج التاريخي رواده في القرن التاسع عشر إذ اعتبرت مدرسة النحاة الشبان؛ وهي مدرسة لغوية أسسها جماعة من العلماء الألمان، وقد سميت كذلك لأن روادها كانوا صغار السن وقد تأسست هذه الجماعة في جامعة لايبرج بألمانيا، في نهاية القرن التاسع عشر، وقد عملت هذه المدرسة على عدة أمور منها:

- الدعوة إلى تطبيق منهج التطور كما هو في العلوم الطبيعية بصرامته على الظواهر اللغوية.
- رفض استقلال اللغة عن نفسيات الأفراد.
- محاولة معرفة الجوانب النفسية والاجتماعية وعلاقتها بالتطور اللغوي[726].

ولكن هذه الجماعة لقيت انتقادات كثيرة منها انتقادات دي سوسير نفسه. ورغم ذلك فالمنهج التاريخي بقي حتى القرن العشرين وحتى الظرف الذي برز فيه المنهج الوصفي التزامني بدليل أن مسألة مبدأ التفكير السببي في الدياكرونية يعزى إلى أندري مارتيني الذي قال به عام؛ 1955 أي في بداية النصف الثاني من القرن العشرين[727]. أما عن مبررات توظيف هذا المنهج في دراسة الظاهرة اللغوية فهي:

- ارتباط المسار الطبيعي للغة بالمجموعة التي تمارسها؛ وما دام الأمر كذلك فهذا ما يسهل عملية التتبع التاريخي والمعالجة التاريخية ورصد محطات التطور التي تمر بها الظاهرة اللغوية؛ فمن خلال دراسة ممارسة مجموعة معينة للغة معينة يمكن معرفة محطات التطور اللغوي.
- ارتباط المسار الطبيعي للغة بنشأتها التاريخية، وهذا يقتضي البحث والتقصي التاريخي: فالنشأة التاريخية للغة تبقى لها تجليات، وأحيانا حتى في حالات التحول الدلالي يمكن من خلال المتابعة التاريخية الوقوف على أصل الكلمة وجذرها اللغوي.
- الأخذ بمقتضى الفلسفة الزمنية؛ التي تقضي بأن حقيقة الأشياء والظواهر كامنة في غيرها، وما الظواهر إلا معلولات لعلل موجودة خارجها، فيكون البحث التاريخي بحث زمني يتقصى الأسباب المسببة للتطورات التي تحدث على مستوى الظاهرة اللغوية، ومعرفة الأسباب أمر يمكننا من التبرير الحقيقي لظاهرة التطور اللغوي، وهو أمر لا يستغنى فيه عن التتبع التاريخي[728].

وتتبع تاريخ ظاهرة لغوية معينة أخذا بأي مبرر من هذه المبررات يجعلنا نسير في اتجاه الماضي الخاص بتلك الظاهرة، سواء من جهة ارتباطها بالجماعة التي تمارسها أو من جهة نشأتها التاريخية، أو من جهة توظيف مبدأ العلية الذي يعتمد في تفسير الظواهر. في هذه الحالات المختلفة نجد أنفسنا في اتجاه الماضي الخاص بالظاهرة المدروسة، ولذلك فخاصية الإسترجاع خاصية هذا المنهج، فهو منهج

المبحث الأول

استرجاعي، وما دام كذلك ينبغي أن يعتمد على مبادئ تلائم طبيعته هذه، فدراسته للظاهرة ليست مباشرة بل يعتمد فيها وسائط ومن هذه المبادئ التي يقوم عليها هذا المنهج:

- اعتماد النصوص المدونة.
- تتبع الظاهرة اللغوية.
- تسجيل التغيرات التي لحقت اللغة.
- تبيان أسباب التغيرات ونتائجها[729].

فاعتماد النصوص المدونة أمر لا بد منه؛ لأن الظاهرة المدروسة في بعدها الماضي غير متاح إلا من خلال النصوص المدونة، ثم من خلال مقارنة النصوص ببعضها البعض يمكن تتبع التطورات المختلفة التي حدثت في تاريخ الظاهرة اللغوية المدروسة. وبعد الوقوف على محطات التغير يقتضي الأمر تسجيلها لمعرفة مسارها وضبطه بدقة ثم تكون النتيجة المتوخاة، وهي تبيان أسباب التغير ونتائجها، وذلك ما يمكّن من تأسيس قوانين تحكم ظاهرة التطور اللغوي. وقد كانت لتطبيقات المنهج التاريخي في دراسة الظاهرة اللغوية نتائجه التي تميز بها عن غيره من المناهج الأخرى مثل:

- الوقوف على حقيقة التغير اللغوي، حيث اعتبرت الظاهرة اللغوية فردية وليست جماعية وهذا من حيث المبدأ؛ أي أن التغير اللغوي يبدأ كظاهرة لغوية فردية ثم تتحول إلى ظاهرة اجتماعية، ثم تدخل النظام اللغوي للغة معينة وتصبح قاعدة من قواعدها، وخاصية من خواصها.
- التغير اللغوي غير مرتبط بقوانين بقدر ماهو مصادفات؛ أي أنه لا يحدث وفق قوانين محددة بل يحدث بمحض الصدفة.
- التغير اللغوي كخاصية من خواص الظاهرة اللغوية يعتبر هادما للنظام التزامني أو السنكروني[730].

والخطاب الحداثي العربي المعاصر في قراءته للنص الديني الإسلامي نجده في بعض المواضع يطبق هذا المنهج، فمثلا دلالة الوحي كيف كانت دراستها من طرف الدكتور نصر حامد أبو زيد، ومن طرف محمد أركون من خلال تساؤلهما هل جاء محمد صلى الله عليه وسلم بجديد أم لا؟ وكيف كانت متابعة نصر حامد أبو زيد لدلالة الوحي في اللسان العربي قبل الإسلام على أنها اتصال بين عالمين متباينين أحدهما الشاعر والثاني شيطانه، وراح يقيس هذا على دلالة الوحي في الإسلام على أنها تعني الاتصال بين عالمين أيضا، ولكن أحدهما في عالم الشهادة وهو محمد صلى الله عليه وسلم، والآخر عالم الألوهية لينتهي من مقارنته إلى أن هذا التحول بين عالمين من حيث قراءته اللسانية ما هو إلا تحول ثقافي وضعي لا صلة له بعالم الغيب[731].

والأمر نفسه مع محمد أركون في تحليله لدلالة الوحي أيضا، وقد مر بنا توظيفه لمصطلح "الحدث القرآني" بدل "الوحي" معللا ذلك بإبراز البعد الوضعي لظاهرة الوحي[732]. كما أن المنهج أيضا كان له تأثير في الرؤية، فالمبدأ الذي يقوم عليه هذا المنهج - الأخذ بمقتضى الفلسفة الزمنية - جعله لا يعتبر علمية أي ظاهرة تعالت عن السبب المادي، الأمر الذي أدى إلى القول بإثبات تقني للوقائع وللمسائل الدينية، وهذه إحدى خواص الرؤية المكونة، وهوما سنقف عليه في الحديث عن الرؤية. وهذا الأمر هو الذي جعل هذه القراءة بسبب إنكارها كل متعالي على السبب المادي جعلها تنكر المقدس باعتباره تقدس في التاريخ، وهو أمر سأقف عليه أيضا في الحديث عن الرؤية. ومهما يكن هذا المنهج فإنه لايسلم من العيوب، فالمقاربة التاريخية ليست دقيقة دائما الأمر الذي أدى إلى التفكير في منهج آخر يكون أكثر علمية فكان المنهج الوصفي.

ثالثا: المنهج الوصفي. ويعرف بالمنهج التزامني (Synchronique) وهو منهج يهتم بوصف الظواهر اللغوية دون اللجوء إلى معرفة العلل والأسباب، فهو منهج يقتصر على عرض الاستعمال اللغوي لدى مجموعة معينة في زمن ومكان محدد[733]. قوام هذا المنهج إذا عملية الوصف التي تقتضي عناصر ثلاثة: الظاهرة اللغوية الموصوفة، ارتباطها بزمن محدد، وارتباطها بمكان محدد، وربط الظاهرة الموصوفة بهذين العاملين (= الزمان والمكان) يجعل عملية الوصف تتم في حالة الثبات لا في حالة التطور كما في المنهج التاريخي. ولما كانت كذلك؛ أي في حالة الثبات فإنها لا تراعي الكثير من الأمور التي كانت مهمة في المنهج التاريخي مثل: التاريخ السابق للظاهرة محل الدراسة ولا اللاحق ولا حكم الناس عليها بالصواب أو بالخطأ؛ هذا لأن الكلام من حيث ذاته كأصوات لايتضمن الصواب والخطأ بل الأمر يرجع إلى الجماعة التي توظف اللغة[734].

وهذه العملية - الدراسة الوصفية للظاهرة اللغوية - بهذا الإعتبار أقصد باعتبار ارتباطها بالزمان والمكان يجعلنا في حاجة إلى نمطين أساسين من أنماط الدراسة اللسانية:

أحدهما: اللسانيات الجغرافية. وهي اللسانيات التي تتبع وتهتم بالتوزيع الجغرافي للّغات. ومن خلال متابعة هذا التوزيع تجري عمليات الوصف للظواهر اللغوية التي تكون محل الدراسة، بل صار هذا النمط من الدراسات اللسانية لاينفك عن المنهج الوصفي خاصة التي تعتمد الأطالس سبيلا لها، فهي تقوم على المنهج الوصفي الداخلي الذي يهتم بتسجيل التكلمات اللهجية كما يسمعها

المبحث الأول

ويلاحظها[735].

والثاني: التحليل البنيوي. فالمنهج الوصفي منهج بنيوي باعتباره يدرس الظاهرة كجزء من نظام كامل، ولهذا فدراسة أي ظاهرة لغوية تزامنيا تعني دراستها داخل نظام يتزامن مع نفسه، أو دراستها كجزء أوحلقة داخل سلسلة تاريخية نتجت أو عكست غيرها من الظواهر التي ترتبط بها[736].

إذا فهذاالمنهج منهج بنيوي يتميز عن المنهجين السابقين (التاريخي والمقارن). واللغة في مستوى التزامنية تدرس: "دراسة بنيوية وصفية، ويهتم بها كواقع معطى ليس في علاقاته الخارجية بل في علاقاته الداخلية التي تتحكم في اللغة كمنظومة أو نسق"[737]. وهذا خلاف المنهج التاريخي الذي يتابع محطات التطور التي مرت بها الظاهرة اللغوية، أو المنهج المقارن الذي يستدعي عملية مقارنة بين لغتين أو بين لهجتين لمعرفة الجذر اللغوي وأيهما تطورت عن الأخرى، المنهج الوصفي خلاف ذلك إنه يدرس الظاهرة كما هي في زمكان محدد، ويلج إلى داخلها لدراسة الصلات المنطقية والنفسية بين الأجزاء المتزامنة.

وتجدر الإشارة إلى أن الفترة الزمنية المختارة لدراسة ظاهرة لغوية معينة قد تطول وقد تقصر، فلا تكون المدة واحدة في جميع الحالات. وهذا ما أشار إليه دي سوسير بقوله: "وفي الواقع فإن حالة لغة ما لا تتمثل في نقطة بل في مدى زمني طويل إلى حد ما، تكون من خلاله مجموعة التطورات الطارئة ضئيلة جدا، وقد يكون هذا المدى عشر سنوات أو جيلا أو قرنا وربما أكثر من ذلك"[738]. بناء على هذا تكون الدراسة التزامنية غير مرتبطة بلحظة زمنية قصيرة أو طويلة، بل الذي يحدد هذه المدة هو حياة الظاهرة اللغوية التي تكون محل الدراسة، ولهذا نجد الخطاب الحداثي العربي في دعوته إلى قراءة النص الديني قراءة تزامنية كان يقصد بذلك دراسته خلال الفترة التي أنزل فيها، وهي فترة الوحي التي امتدت خلال ثلاث وعشرين سنة.

وقد اعتبرت الدراسات المعاصرة دي سوسير من رواد هذا المنهج، وأنه هو الذي طور الدراسات اللغوية وجعلها تدرس دراسات سنكرونية، وقوفا عند الكيفية التي تعمل بها اللغة في لحظة زمنية معينة من خلال النظر إلى مجموع علاماتها وإشاراتها مجتمعة في لحظة واحدة[739]. وقد رسم دي سوسير من خلال جهده هذا الغاية من الدراسة السكرونية للغة، إنها إنشاء الأركان الأساسية للنظام اللغوي الذي يمثل حالة اللغة في فترة زمكانية محددة. يقول دي سوسير: "إن غرض الألسنية التزامنية العام، إنما هو تشييد المبادئ لكل منظومة لغوية، أي العوامل التكوينية لكل حالة لغوية"[740]. وحتى يتسنى لنا تحقيق هذه الغاية لا بد من توفر عدة شروط منها:

1. الأخذ بالفكرة التي تذهب إلى أن البنيات مستقلة عن التاريخ؛ أي أن هذه البنيات اللسانية لا تقدم نوعا من التوازن والضبط الذاتي الذي يسمح لأي لغة بالاستمرار.
2. اجتهاد الباحث في التخلص من كل ما هو غير لساني وغير علمي. مثل التحليل الماورائي، أو الأحكام المسبقة الإشتقاقية التي بموجبها يعمل الباحث على إرجاع صيغ أو تركيبات لغوية خاصة بلغة ما إلى لغة أخرى سابقة.
3. رفض أي نزعة طبيعية أو غيرها في تحديد العلاقة بين الدال والمدلول، والتأكيد على اعتباطية العلاقة بينهما[741].

وإذا كان هذا هو هدف السنكرونية وهذه هي الشروط والمقتضيات التي تقوم عليها الدراسة الوصفية، فإنها من جهة أخرى كانت هناك مبررات واقعية لتوظيفها كمنهج بديل عن المناهج السابقة، المقارن منها والتاريخي الدياكروني. ومن هذه المبررات:

أ - أن الاهتمام بالكل لا يتم إلا من خلال تشريح الجزء، وهذا لأن تأسيس الكل يؤكد مروره ببناء الأمر الذي يتيح دراسته دراسة وصفية بنائية.

ب -دراسة اللهجات؛ لأنها على صلة معينة باللغات الفصحى والأكاديمية. وقد كانت تساؤلات الخطاب الحداثي حول لغة النص الديني من جهة محاولة فهمه بالاعتماد على اللهجة الفرنسية دون غيرها.

ج - طبيعة اللغة التي تكون في البداية شفوية، ثم تصبح مكتوبة، وهذا ما أشار إليه دي سوسير حينما قال: "للّغة تقليد شفوي مستقل عن الكتابة وثابث على نحو آخر"[742]. ولأجل هذه المسألة - شفوية الخطاب وأسبقيته على الكتابة - اعتبر المنهج الوصفي الأنسب لدراسة اللغة في مستواها الشفوي[743].

ويقوم هذا المنهج على:

- وصف اللغة وتسجيل مظاهرها: الصوتية، النحوية، الصرفية، الدلالية المتزامنة.
- لايخضع لأي اتجاه لغوي، وقد مرت الإشارة إلى عدم خضوعه لما هو غير علمي.
- يسجل الواقع بكيفية أمينة، ولذلك فهو يتسم بالثبات والسكون.
- فيه توصف اللغة حسب الشكل الموجود في زمن معين.
- يهدف إلى استكشاف الواقع اللغوي، وإلى رؤية القوانين والحقائق التي تتحكم في الحقائق.
- معرفة العلاقة بين هذه القوانين والاتجاهات غير اللغوية ومحاولة الوصول إلى فهم الإنسان[744].

من خلال بيان خصوصيات هذا المنهج نجده يختلف عن المنهج التاريخي الزمني؛ فهذا الأخير يتابع ويرصد مراحل تطور اللغة، وبالتالي يستدعي عنصر الزمان، أما المنهج الوصفي فلا يهتم بالزمان ولا يهتم بتاريخ الظاهرة المدروسة السابق أو اللاحق. وقد مثل دي

المبحث الأول

سوسير الفرق بين المنهجين بخطين أو محورين أحدهما رأسي أو عمودي يمثل التطور التاريخي، والثاني أفقي يمثل التزامنية كالتالي:

ج

ب أ

د

فالمحور (أ، ب) يمثل التزامنية، والمحور (ج، د) يمثل التطورية وقد طبق هذا المنهج في مجال البحث اللغوي، وصار يعرف بأنه المنهج الأصلح لدراسة اللغة على أساس علمي موضوعي[745].

وبناء على نعته بالموضوعية والعلمية، نجد الحداثيين العرب يدعون إلى توظيفه في قراءة النص الديني الإسلامي. يقول محمد أركون: "... هذا هو هدفي الأساسي. أريد القيام بقراءة تزامنية للقرآن كما يقول علماء اللسانيات"[746]. إن الأخذ بهذا المنهج كان أحد الأهداف التي يسعى إليها الخطاب الحداثي، وقد أخذ به وكانت له تطبيقات على النصوص الدينية، وكانت النتيجة حصر النص في التاريخ؛ أي تأكيد تاريخيته، ومن ثم تبرير العلمانية.

ونجد شارح نص أركون يذكر في شرحه أن هذا النوع من القراءة الذي يدعو إليه أركون هو الذي يبقي على الصبغة العلمية للقراءة المعاصرة[747]. كما نجد الدعوة إلى الأخذ بهذا المنهج عند نصر حامد أبو زيد من خلال إنكاره ما أسماه بظاهرة إهدار السياق على الخطاب الديني، أي أن احترام السياق يقتضي قراءة النص تزامنيا[748]. وعلى كل فالمتتبع الخطاب الحداثي العربي المعاصر في توظيف هذا المنهج - المنهج اللساني بأقسامه المختلفة - يدرك أن هذا الخطاب قد غير موقعه في صراعه مع الخطاب الديني، إذ كان الصراع بآليات العلوم الطبيعية وهي آليات توجد خارج النص، أما المنهج اللساني ففي الإمكان توظيفه من داخل النص، وهذا ما أراد الخطاب الحداثي استغلاله في تأسيس تاريخية النص الديني.

المبحث الأول

المبحث الثاني
المنهج الإبستيمولوجي

المطلب الأول: معنى الإبستيمولوجيا

الإبستيمولوجيا (Epistimologie) كلمة يونانية مركبة من كلمتين: إبستيمي (Episteme) وتعني العلم، ولوغوس (Logos) ولها عدة معان في العربية منها:علم، نقد، دراسة، منهج، نظرية. وعليه يكون معنى اللفظ المركب "إبستيمولوجيا" يدل على العلم، أو نقد العلم، أو الدراسة النقدية للعلم، أو فلسفة العلم... كل هذه المعاني تدل عليها كلمة "إبستيمولوجيا"[749]. وهناك من ترجمها مصطلحا عليها "العلوميات"[750]، كما أن الدكتور طه عبد الرحمان سعى إلى أسلمة هذا مصطلح "إبستيمولوجيا" فاصطلح عليه "فقه العلم"[751].

ويبدو من خلال هذا المعنى اللغوي لكلمة "إبستيمولوجيا" أنها مرتبطة بالعلم كما أنها مرتبطة بالفلسفة. فهي مرتبطة بالعلم؛ لأن العلم هو موضوعها، ومرتبطة بالفلسفة من جهة كونها ممارسة فلسفية أو مناقشة فلسفية لمسائل العلم، ولهذا هناك من اصطلح عليها "فلسفة العلم". وقد يقال أن الفلسفة شيء والعلم شيء آخر كل منهما له منهجه المستقل وموضوعه الخاص فكيف يتصل العلم بالفلسفة، وتصبح المسألة العلمية محل نظر فلسفي؟!.

إن الأمر هنا يعود إلى الانتصارات التي حققها العلم المادي في التاريخ الحديث، والذي مكنه من الانفصال عن الفلسفة، هذه الأخيرة التي تراجع دورها بشكل كبير خلال الحقبة المذكورة، لكن هذا التراجع لم يستمر، بل بدت الحاجة إلى الفلسفة على مستوى آخر، مستوى نقد العلم وتطويره، وهذا ما أدى إلى الاهتمام بالعلم فلسفيا فتم تأسيس فلسفة جديدة هي فلسفة العلوم التي من بين وظائفها البحث في كيفية تطوير العلوم، وكان من بين الفلاسفة الذين بحثوا هذا الموضوع الفرنسي غاستون باشلار في كتابة الروح العلمية الجديدة، والذي طرح مبدأ القطيعة المعرفية أو الانفصال كشرط لتطور العلم؛ أي أنه إذا أردنا تطوير العلم فلا بد من تصنيف للمعرفة به نبين الخرافي من العلمي منها فنقطع الصلة بالخرافي ونحافظ عليها على مستوى المعرفة العلمية، وفي هذا الفصل يؤكد باشلار على التغير كصفة ملازمة للعلم، وأن تجديده يقتضي تحليل المعارف العلمية السابقة فهذه العملية تعد من المقدمات الضرورية لتجديد العلم[752].

وفي ضوء ما ذهب إليه باشلار وضعت التعريفات الاصطلاحية لـ "الإبستيمولوجيا" مع بعض الفوارق بين المدرسة الفرنسية وغيرها؛ فمن أشهر التعريفات لكلمة "إبستيمولوجيا" تعريف أندري لالاند (A. Lalande) الذي يقول فيه: "هي الدراسة النقدية لمبادئ مختلف العلوم ولفروضها ونتائجها بقصد تحديد أصلها المنطقي لا النفسي وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية"[753].

فهذا التعريف يبين لنا أن "الإبستيمولوجيا" عملية نقد تصاحب العملية العلمية في مختلف أطوارها ومراحلها: على مستوى المبادئ، ثم على مستوى الفروض، ثم على مستوى النتائج، فهي عملية نقد شاملة كما أنها تهدف إلى تثبيث خاصية الموضوعية كخاصية للمعرفة؛ هذه الخاصية التي أرادت القراءات الحداثية إبعادها ونفيها في قراءتها للنص الديني الإسلامي وسنمثل لذلك لاحقا. ومن التعريفات الإصطلاحية أيضا ما ورد في معجم لاروس. إذ وردت كلمة "إبستيمولوجيا" بأنها: "جزء من الفلسفة يهتم بدراسة التاريخ، والمناهج، ومبادئ العلوم"[754]. وهو تعريف لايبتعد عن تعريف لالاند، لكنه يبرز لنا حقولا معرفية تتقاطع مع الإبستيمولوجيا، ولايمكن الفصل بينهما مثل: التاريخ، والمناهج، والعلم...

والترجمات العربية في ذكرها لكلمة "إبستيمولوجيا" عادت إلى هذه المعاجم أيضا، فمثلا في المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا هي: "دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها ونتائجها دراسة انتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي، وقيمتها الموضوعية"[755]. فهذا التعريف كما يبدو لا يبتعد عن التعريفين السابقين، كما أن التعريفات عموما لا تبتعد عن بعضها البعض ربما لدقة "الإبستيمولوجيا" من حيث الموضوع، فهي إلى العلم أقرب منها إلى الفلسفة. فكانت التعريفات متقاربة هذا من جهة، ومن جهة ثانية "الإبستيمولوجيا" من خلال تعريفاتها اللغوية والاصطلاحية التي تمت الإشارة إليها يبدو أنها على صلة بعدة معارف أخرى منها:

1 - **نظرية المعرفة:** العلاقة بين الإبستيمولوجيا ونظرية المعرفة تتجلى في صورة اتصال من جهة وفي صورة انفصال من جهة أخرى. فهي على اتصال بنظرية المعرفة من حيث كون هذه الأخيرة تعنى بطرق اكتساب المعرفة، وطبيعتها وحدودها. والإبستيمولوجيا تكون هنا عبارة عن عملية فحص المعرفة العلمية والتفكير العلمي فحصا علميا ونقديا يقوم على الاستنتاج، كما تلتقي مع نظرية المعرفة على مستوى المنهج الفلسفي المؤسس لموضوع بحثه، كما تلتقي معها من حيث أسبقية إحداهما على الأخرى. وما يترتب على ذلك من علاقة إذ أن الإبستيمولوجيا تعتبر تمهيدا لنظرية المعرفة وتؤدي بحكم أسبقيتها حتما إليها[756].

ونتيجة هذا التقارب بين الإبستيمولوجيا ونظرية المعرفة. نجد "الإبستيمولوجيا" في اللغة الإنجليزية ترد مرادفة لنظرية المعرفة، بينما في لغات أخرى هما

منفصلتان عن بعضهما البعض. وما يؤكد هذا الانفصال خواص كل منهما والتي منها:

- نظرية المعرفة تهتم بالبحث في إمكانية قيام معرفة ما عن الوجود بمختلف أشكاله ومظاهره، كما تعنى بالبحث في مذاهب المعرفة وإشكالياتها بشكل عام[757]. فهي إذا إطار عام تقليدي يطرح إشكالية المعرفة بشكل عام. أما الإبستيمولوجيا فتهتم بقضايا العلم وتتساءل عن قيمة الحقائق التي يتوصل إليها من حيث علاقتها بالواقع فهي تهتم بالمعرفة العلمية فقط.
- نظرية المعرفة تبحث في المعرفة من جهة ما هي مبنية على وحدة الفكر، أما الإبستيمولوجيا فتبحث في المعرفة من جهة ما هي معرفة بعدية مفصلة على أبعاد العلوم وأبعاد موضوعاتها[758].

وهناك من ذهب إلى أن الكلمتان متطابقتان، وكانتا تاريخيا تدلّان على فضاء معرفي واحد والانفصال بينهما تم في القرن العشرين، إذ أصبحت الإبستيمولوجيا من اختصاص العلماء، وبقيت نظرية المعرفة من اختصاص الفلاسفة[759].

ب -علم المناهج: أو (La mèthodologie) والمنهج العلمي هو: "جملة العمليات العقلية، والخطوات العملية، التي يقوم بها العالم من بداية بحثه حتى نهايته، من أجل الكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها"[760]. وبناء على هذا فالمنهج يتمثل في القواعد التي يوظفها الباحث في دراسة ظاهرة معينة طبيعية أم إنسانية، فالمناهج متنوعة تنوع الظواهر الخاضعة للدراسة، وتمتاز الظواهر بالمرونة والقابلية للتطور وهذا بفضل ما ينصب عليها من نقد يبين مدى صلاحيتها في الكشف عن الحقائق العلمية. من هنا - من ارتباطها بالممارسة النقدية - تتكون العلاقة بين علوم المناهج والإبستيمولوجيا.

فالإبستيمولوجيا ترتبط بعلم المناهج من جهة كونها تهتم بدراسة المناهج من الزاوية الوصفية التحليلية النقدية والتركيبية[761]. ولهذا عدت الإبستيمولوجيا ميتودولوجيا من درجة ثانية؛ لأن الإبستيمولوجي يبحث في مختلف المناهج العلمية بما فيها مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الدقيقة، ومناهج العلوم الإنسانية على السواء. ويمكن حصر المواقف التي تناولت علاقة الإبستيمولوجيا بعلم المناهج في موقفين اثنين: أحدهما ينفي الصلة بينهما، والآخر يؤكد على وجودها بكيفية أو بأخرى. فمن الذين نفوا الصلة بينهما أندري لالاند؛ فهو لا يرى وجود علاقة أكيدة بينهما، وهذا من خلال تحديده لكلمة إبستيمولوجيا على أنها: "ليست بالضبط دراسة المناهج العلمية التي هي موضوغ الميتودولوجيا. بل هي تحديد أجزاء من المنطق"[762]. من هنا نلمس تفريق لالاند بين علم المناهج والإبستيمولوجيا على أساس أن علم المناهج جزء من المنطق. من جهة أخرى نجد من الفلاسفة من أكد الصلة بين الإبستيمولوجيا وعلم المناه، ومن هم جان بياجي (j. piajet).

الذي يرى أن التفكير الإبستيمولوجي يبدأ عندما تحدث أزمات في العلوم، ومن خلال هذا يؤكد على ضرورة المناهج داخل الإبستيمولوجيا، يقول بياجي: "التفكير الإبستيمولوجي يولد دائما بسبب أزمات هذا العلم أو ذاك، أزمات تنشأ بسبب خطا في المناهج السابقة وتعالج باكتشاف مناهج جديدة"[763].

وبطبيعة الحال الكشف عن هذه الأزمات والتأسيس لتطوير المناهج يتم بفعل العمليات النقدية التي هي ممارسة إبستيمولوجية ومن هنا تتحقق الصلة بين الإبستيمولوجيا وعلم المناهج في نظر بياجي.

ج - **تاريخ العلوم**: هو تخصص معرفي هوللفسفة أقرب منه إلى التارخ، فهو: "قبل كل شيء تاريخ فهم العلم، تاريخ التميز بينه وبين الأنواع الأخرى من وعي الإنسان ونشاطه المعرفي"[764] والعلاقة بين الإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم تتمظهر في صورة اتصال من جهة وانفصال من جهة أخرى؛ فالاتصال بينهما متحقق على مستوى الموضوع؛ فالابستيمولوجيا تبحث في أصل العلم، وهذا أمر يهتم به تاريخ العلوم كما أنها تتصل بتاريخ العلوم من حيث كونها تستند بصفة أساسية إلى التاريخ الموضوعي للعلم، وهذا ما يدل عليه لفظ "لوغوس" كجزء من ماهية الإبستيمولوجيا بوصفه بحثا عن الأصول والأسس[765].

من هذه الناحية العلاقة بينهما علاقة اتصال، أما الجانب الذي تتجلى فيه كعلاقة انفصال فهو طبيعة تاريخ العلوم إذا تم النظر إليها بعيدا عن الإبستيمولوجيا كجانب فلسفي وهذا يجعلنا نقف على أهم خطوات البحث في تاريخ العلوم وهي:

1. البحث الوثائقي. وهو عملية جمع النصوص والوثائق بغرض بناء تاريخ العلم المطلوب وهو عمل تمهيدي لتاريخ العلم.
2. العمل الذي يقوم به المؤرخ الباحث في مسألة علمية معينة، فيقوم بجمع النظريات والفروض العلمية، وهذه الخطوة تعتبر رصدا للأخطاء السابقة، وهذا يحتاج إليه المؤرخ ولا يحتاج إليه رجل العلم.
3. البحث عن وطن للاكتشافات العلمية الكبرى وذلك بهدف إبراز مساهمة كل أمة أو كل شعب في خدمة العلم وتطويره.
4. إعتماد المنهج التاريخي الذي يساعد على اكتشاف أصل العلم، وأسس التفكير العلمي، وإعطاء كل ظاهرة مكانتها في تارخ المعرفة الإنسانية، وهذا ما يصطلح عليه: "التاريخ الفلسفي للعلم"[766].

من خلال بيان هذه الخطوات التي يمر بها الباحث في تاريخ العلوم نجده بعيدا عن الابستيمولوجيا في الخطوات الثلاث الأولى ويلتقي بها في الخطوة الأخيرة، مما يدل على أن علاقة الابستيمولوجيا بالعلم خاضعة لجدلية الاتصال والانفصال.

د - **فلسفة العلوم**: وهي تخصص عصري وهي اصطلاح تبلور بتراجع الدور التاريخي للفلسفة بسبب تطور العلم في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وفلسفة العلوم مصطلح شامل يطلق على كل تفكير في العلم أو في قوانينه ومبادئه أو في نتائجه وقيمته[767]. وساعد على تأسيس فلسفة العلوم ظهور تيارات فلسفية كالتيار الوضعي (Positivisme) الذي تزعمه في القرن التاسع عشر الفرنسي أوجيست كونت، والوضعية نزعة مادية تريد إعادة الإعتبار إلى الواقع الذي أهملته الفلسفة المثالية، وذلك بالنظر في مبادئ العلوم ومحاولة تلخيص مبادئها المشتركة وفق المنهج الوضعي. إن هذا النمط من التفكير هو تفكير فلسفي في مسائل العلوم، وهذا ما يصطلح عليه بـ "فلسفة العلوم" التي تبدو من وجهة النظر الوضعية أنها البديل الوضعي للفلسفة الميتافيزيقية. ثم تطورت هذه النزعة وتجلت خاصة في حلقة فيينا التي كانت تدعو إلى حصر المعرفة العلمية في الملاحظة. والابتعاد عن تفسير ما وراء الظواهر[768].

المبحث الثاني

من هنا يبدو أن فلسفة العلم هي الاهتمام العام بالعلم ومسائله من جميع الجهات وتختلف فلسفة العلوم عن الابستيمولوجيا من جهة كونها تهتم بالمناهج أما الإبستيمولوجيا فتختص في نقد مبادئ المناهج ونتائجها. ففي علاقة الإبستيمولوجيا بفلسفة العلوم تتجلى علاقة الاتصال والانفصال، فهي - الإبستيمولوجيا - متصلة بفلسفة العلوم من حيث كونها ممارسة نقدية تنصب على فلسفة العلم. أما هذه الأخيرة فتختص بمناهج البحث في العلوم. ومن خلال هذا ندرك خاصية من خواص الإبستيمولوجيا إذ أنها على صلة بعدة حقول معرفية وليست تخصصا معزولا. وبذلك يكون الأخذ بالمنهج الإبستيمولوجي أخذا بعدة معارف أو مجالات معرفية منها: فلسفة العلوم، تاريخ العلوم، نظرية المعرفة علم المناهج. وهنا تكمن قوة هذا المنهج. ولهذا نجد الدعوة إلى توظيفه في قراءة النص الديني الإسلامي.

المطلب الثاني: مبررات الأخذ بالمنهج الإبستيمولوجي

يعتبر الدكتور محمد عابد الجابري أبرز النماذج العربية التي انخرطت في القراءة المعاصرة للنص الديني، والأكثر التزاما بالمنهج الإبستيمولوجي كمنهج قراءة. صحيح أن غيره من المفكرين وظفوا هذا المنهج لكنهم لم يثبتوا عليه وحده فمحمد أركون كان منهجه متعدد كما استعمل المنهج الإبستيمولوجي استعمل غيره، وقد تمت الإشارة إليه على أنه يوظف منهجية متعددة الرؤوس، ونصر حامد أبو زيد كان يركز على المنهج اللساني والأنثربولوجي والبعض وظف المنهج الفينومينولوجي وكذا المنهج الأنثربولوجي وغيره من المناهج.

إلا أن الدكتور محمد عابد الجابري التزم المنهج الإبستيمولوجي في مشروعه نقد العقل العربي. وهنا ينبغي التذكير بأن توظيف هذا المنهج عند الجابري تم تسليطه على النص التراثي فقط دون نصوص الوحي، وقد تمت الإشارة إلى ذلك. والمنهج الإبستيمولوجي كماهو معروف عند رواده خاصة في المدرسة الفرنسية يستعمل آليات خاصة به أهمها تصنيف المعرفة إلى علمية وعامية، وعلى أساس هذا التصنيف يتم تأسيس آلية أخرى من آلياته وهي آلية القطيعة المعرفية. التي تعمل على قطع الصلة بما هو معرفة غير علمية، والإبقاء على العلاقة مع المعرفة العلمية، وهذا لتطويرها واستثمارها بفعل عملية النقد التي هي الممارسة الإبستيمولوجية كما بيّنت ذلك في مفهوم الإبستيمولوجيا.

من هنا يبدو المنهج الإبستيمولوجي منهجا انفصاليا وليس اتصاليا؛ فهو ينظر في موضوعات من جهة ما هي موضوعات له، ومن جهة ثانية لا لكونها أمور ثابثات بل بهدف تحويل ثابثها إلى متحرك. وفي هذا نجد الجابري يعرف بمنهجه فيقول بأنه: "منهج تحليلي؛ أي ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات، بل بوصفها بنى، وتحليل البنية يعني كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات، وتحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير. وبالتالي التحرر من سلطتها". وهذا ما يصطلح عليه الجابري "التفكيك"[769]. يقول الجابري هذا على الرغم من أنه يحدد آليتين اثنتين في قراءته، يفترض فيهما المحافظة على الاتصال وليس الانفصال. فهو يعتمد على:الموضوعية والمعقولية.

أما الموضوعية؛ وهي شرط إيستيمولوجي فتعنى بتحقيق قدر كاف من المسافة بين الذات والموضوع بما يتيح رؤية الموضوع كما هو، وأما المعقولية فهي مطاوعة المنهج للموضوع، وعلى هذا الأساس يحسم الجابري مسألة المنهج ويجعلها خاضعة لطبيعة الموضوع. ولكن الموضوع هو التراث الإسلامي أما المنهج فهو منهج غير إسلامي إنه المنهج الإبستيمولوجي[770]، ولهذا يلتمس الجابري عدة مبررات لتوظيف هذا المنهج في قراءة التراث الإسلامي. كل هذه المبررات تتمحور حول مبرر رئيس هو: عدم كفاءة المناهج الأخرى. فالمناهج التي قرئ بها النص التراثي متنوعة بعضها عربي وبعضها الآخر إسلامي وبعضها استشراقي. فقد درس هذا النص دراسة إسلامية تقليدية، كما درس داخل البلاد الإسلامية بمناهج أخرى غير إسلامية كالمنهج الماركسي. أما دراسته من طرف غير المسلمين فتمثلت في المنهج الاستشراقي. وكل هذه المناهج في نظر الدكتور محمد عابد الجابري لم تفلح في قراءة النص التراثي قراءة فعالة موفقة، ومن ثم لا بد من منهج بديل.

فالمنهج الإسلامي في صورته السلفية درس النص التراثي ولكن بطريقة تقليدية، وقد اصطلح الجابري على النتيجة التي أفضى إليها هذا المنهج بـ: "الفهم التراثي للتراث"[771]؛ لأنها نتيجة أو رؤية لم تزد على ترديد ما قاله القدامى دون زيادة أو نقصان، ويحدد الجابري الطابع العام لهذا المنهج بأنه: "الإستنساخ والانخراط في إشكاليات المقروء والإستسلام لها"[772]. ولما كان هذا هو طابعه فهو منهج لم يفلح في تحقيق ما هو منوط به؛ إذ الغرض من دراسة التراث هو كيفية الاعتماد عليه في العملية النهضوية، وكيفية الإجابة على سؤال النهضة انطلاقا من النص التراثي؛ أي باتخاذه مرجعية للإجابة على هذا السؤال. لكنه بهذه الكيفية يبدو غير موفق في نظر الجابري خاصة وأن محاولته هذه موسومة أيضا بالانتقائية وبكاء الماضي. يقول الجابري: "المنهج السلفي - بالمعنى الواسع لكلمة سلفية - منهج انتقائي يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى أي شيء آخر. وهو في الأعم الأغلب منهج خطابي يمجد الماضي بمقدار ما يبكي الحاضر، ومن هنا تظل "الذات" التي يريد تأكيدها هي "ذات" الماضي الذي يعاد بناؤه بانفعال تحت ضغط ويلات الحاضر وانحرافاته"[773].

المبحث الثاني

ويفهم من هذا أن أصحاب هذا المنهج لم يستوعبوا الإشكاليات المعاصرة، والتحديات التي تجابهها الأمة على مستوى وجودها الحضاري، ومن ثم ضرورة إيجاد صيغة لتوظيف هذه المرجعية المتمثلة في النص التراثي. ومن ثم فهذا المنهج - المنهج السلفي - في نظر الجابري أدى إلى آفتين اثنتين وعمل على تكريسهما في واقع الثقافة الإسلامية، التي هي في أمس الحاجة إلى طرح جديد بعيد عن الصورة التقليدية. هاتان الآفتان هما: غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية[774]. والروح النقدية هي الوظيفة الإبستيمولوجية التي تكشف عما هو تاريخي وتميزه عن غير التاريخي، كما أنها تكشف عما هو علمي وتميزه عن غير العلمي، كما أنها تفصلنا في عملية قراءتنا للماضي عنه وتبقي على مسافة بيننا وبينه. هذه الأمور أسس لأي مشروع نهضوي، والمنهج السلفي لا يتوفر عليها. أما فقدان النظرة التاريخية فهو عدم مراعاة البعد الزمني للخطاب التراثي في المنهج السلفي، فهو منهج حسب الجابري يجعل صاحبه يعيش بأفكار الماضي، بل يسحبه بحذافيره فيلغي الحاضر والمستقبل، وهذا يتعارض مع طبيعة المشروع النهضوي. من هنا يرى الجابري عجز هذا النموذج، وعدم الاعتماد عليه في القراءة المعاصرة للنص الديني التراثي.

من جهة أخرى يشير الجابري إلى المنهج الماركسي ومحاولة تطبيقه في قراءة التراث، طبعا هذا المنهج تم الأخذ به من طرف الباحثين الماركسيين العرب مثل: حسين مروة، صادق جلال العظم... وغيرهما، وهو منهج ثبت عجزه حسب الجابري؛ لأنه من جهة لم يأخذ الماركسية كمنهج بل أخذها كمقولات، ومن جهة ثانية وقع في تناقضات في هذه المسألة. يقول الجابري عن هذا المنهج: "المحاولات القليلة التي تتبنى الرؤية الماركسية لا تسترشد بها كمنهج، بل تأخذ الماركسية في أغلب الأحيان كمقولات وقوالب جاهزة جامدة، فماذا يفيدنا تصنيف الفكر القديم أو الحديث إلى اتجاهات "مثالية" وأخرى "مادية" إذا كنا سنقف "مستريحين" عند حدود هذا التصنيف؟. إن مثل هذه المحاولات لا تؤدي - في أحسن الأحوال - إلا إلى "البرهنة"على "صحة" هذه المقولة أو تلك، لا إلى فهم صحيح واع للمسائل المعالجة وسياق تطورها واتجاهها"[775].

هذا الكلام قاله الجابري عن الماركسية قبل سقوطها وتراجعها كفلسفة حديثة لكن المنهج الماركسي هذه سمته، وربما كان هذا أحد الأسباب التي جعلته ينهزم أمام غيره من المناهج المنافسة له، فهو منهج جامد عند مقولات ماركس رافض لكل محاولات التجديد. ولذلك نجد صادق جلال العظم ينكر على الذين حاولوا التجديد داخل الماركسية، الأمر الذي جعل البعض ينعت فكر هذا الأخير بالدوغمائية التي كان يعيبها على على الفكر الديني، وأن الفكر الإنساني بلغ الذروة في نظره مع كارل ماركس، وهذا ما يستبعد كل محاولات التجديد، فالحقيقة ما نطق به المعلم والمؤسس دون غيرها وهذا ما أدى إلى تشييء الخطاب الماركسي[776]. وما دام المنهج الماركسي سمته الجمود، فلا يمكن أن يعتمد كمنهج في قراءة النص الديني؛ لأننا نسعى إلى قراءة حيوية تمكننا من إنجاز قراءة معاصرة للتراث، نتمكن بواسطتها من معالجة إشكالية النهضة لا مجرد تصنيفات جامدة، وبالتالي فهذا المنهج لا يصلح كبديل.

من المناهج التي يراها الجابري غير صالحة لقراءة النص التراثي المنهج البنيوي، واللساني والأنثربولوجي وإن كانت البنيوية تحتاج إلى الألسنية والأنثربولوجيا، كما أن الألسنية تحتاج إلى التحليل البنيوي خاصة السنكرونية، كما تحتاج أيضا إلى الأنثربولوجيا، هذا المنهج في نظر الجابري لايمكن الاعتماد عليه؛ لأنه يهمل البعد التاريخي كما أنه يخضع المتغير إلى الثابت. يقول الجابري عن المحاولات الرامية إلى تطبيق هذا المنهج: "نحن نعتقد أن مثل هذه المحاولات لا يمكن أن تؤدي إلا إلى طريق مسدود، إلا إلى تكريس الانحطاط والجمود بدعوى إخضاع المتغيرات إلى الثوابت التي تحكمها.إن النظرة البنيوية باهتمامها بالكل أكثر من اهتمامها بالأجزاء في إطار الكل الذي تنتمي إليه ضرورية لاكتساب رؤية أشمل وأعمق، ولكنها وحدها لا تكفي"[777].

ويستشف من هذا الكلام عدة أمور؛ فمن جهة المنهج البنيوي لا يمكن أن يعتمد عليه لأنه يخضع المتغيرات للثوابت التي تحكمها، ومنه تجدر الإشارة إلى مناهج التحليل اللغوي التي ينادي بها الحداثيون على أنها غير مجدية أيضا، وهذه محطة في منهج القراءة وقد كان لها تأثيرها في الرؤية؛ إذ أن الذين أخذوا بالتحليل البنيوي قد آلت رؤيتهم إلى ضياع المعنى مثلا وسيأتي بيان ذلك، بينما قراءة الجابري كانت لها رؤية أخرى لم تلغ المعنى وإنما دعت إلى القطيعة معه. من جهة أخرى القراءة البنيوية في نظر الجابري غير مرفوضة كلية، بل ضرورية من جهة كونها تساعد على تكوين رؤية أشمل وأعمق، وهذا عند الجابري يقتضي شيئا آخر وهو المزاوجة بينها وبين النظرة التاريخية، النظرة التي تكتشف العوامل التي الفاعلة والموجهة لها[778].

وهذا الكلام أيضا يستشف منه التركيز على الخلفية المعرفية من خلال الكشف عن العوامل التاريخية المؤثرة في المسألة التي تكون محل الدراسة، وهذه المهمة مهمة إبستيمولوجية بحتة. والذي يهمنا في هذا المقام أن المنهج البنيوي منهج لا يمكن الاعتماد عليه في قراءة النص الديني حسب الجابري مالم يكن ممزوجا بالنظرة التاريخية، لايمكن الأخذ به شأنه في ذلك شأن المنهجين السابقين السلفي والماركسي.

المبحث الثاني

وإذا كانت المناهج السابقة الذكر تم تداولها داخل البيئة الثقافية العربية الإسلامية، وحكم الدكتور محمد عابد الجابري عليها بعدم صلاحيتها في قراءة التراث، فهناك منهج آخر متداول أيضا في دراسة النص التراثي، ولكنه منهج خارج البيئة العربية الإسلامية إنه المنهج الاستشراقي فهذا المنهج أيضا لايفي بقراءة منشودة للنص التراثي وذلك لعدة أسباب أشار إليها الجابري منها:

- أنه يعالج التراث معالجة خارجية.
- أنه منهج مؤدلج[779].

فالسبب الأول - معالجة التراث من خارجه - جعله ظاهرة تاريخية، وهذا ما أشار إليه الجابري بأنه جعل التراث هناك لا هنا. وبالتالي مهما يكن الأمر فإنه لا يفيد العربي المعاصر الذي كان اهتمامه بالتراث أساسا لمعالجة إشكالية النهضة، فإذا كان الاستشراق قد وضع التراث بعيدا عن العصر، فهذا المنهج لم يخدم الغاية ابتداء. أما السبب الثاني - خضوع المناهج الاستشراقية للإيديولوجيا - فهو أمر جلي؛ فالاستشراق تحرك في دائرة المركزية الأروبية، التي تنظر إلى غيرها إن كانت إيجابية على أنها امتداد لها، وإن كانت سلبية فيتم التبرأ منها وهذا أمر إيديولوجي محض. ولا يخضع للمعايير المعرفية التي ينبغي أن تتعامل مع الظواهر المدروسة كظواهر علمية[780].

من خلال ما تقدم يبدو أن مبررات الأخذ بالإبستيمولوجيا كمنهج بديل تتمحور حول مبرر رئيس هو عدم كفاءة المناهج الأخرى الأمر الدي جعل الجابري يفكر في وضع منهج أراد من خلاله عصرنة التراث خلافا للمنهج السلفي الذي أراد تتريث العصر. وخلافا للمنهج الاستشراقي الذي أراد تتريث التراث مرة أخرى. وخلافا للمنهج الماركسي الذي كان يركز على التصنيف، تصنيف ما هو مادي وما هو مثالي. وخلافا للبنيوية التي تهمل في بعض مستوياتها المتغيرات، ومنه فمنهج الجابري يعتمد هذه المناهج كلها في الإطار العام للإبستيمولوجيا. من خلال كونها لها علاقة بتخصصات معرفية عديدة تمت الإشارة إليها في المطلب السابق، وهذا ما نستنتجه من وصف الجابري لمنهجه بأنه ينصب على: "العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية إلى مجرد تحولات، وهذا ما يندرج كما هو واضح تحويل الثابت إلى متغير والمطلق إلى نسبي واللاتاريخي إلى تاريخي"[781].

المطلب الثالث: آليات المنهج الإبستيمولوجي

بناء على ما سبق من عدم كفاءة المناهج الأخرى، نجد الجابري يقترح منهجا لقراءة النص التراثي تمثله في ثلاث خطوات أساسية وهي:

الخطوة الأولى: قوامها المعاجة البنيوية، ويقصد بها الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا، وهذا الأمر ينيط به الجابري عدة أمور منها: إبعاد الفهوم السابقة، محورة فكرة صاحب النص حول إشكالية واضحة، عدم قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ.

الخطوة الثانية: التحليل التاريخي، ويتعلق بربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده وهذا الربط ضروري عند الجابري؛ لأنه يعين على فهم تاريخية النص وجينالوجيته من جهة، ومن جهة ثانية لاختبار صحة النموذج البنيوي.

الخطوة الثالثة: الطرح الإيديولوجي: أي الكشف عن وظيفته الأيديولوجية - النص التراثي- داخل حقله المعرفي. والطرح الأيديولوجي هو الذي يجعل التراث معاصرا لنفسه، ويعيد التاريخية إليه[782].

هذه الخطوات التي رسمها الجابري كمنهج لقراءة النص التراثي تبدو معقولة جدا خاصة وقد وجدناه من قبل يدافع عن ضرورة التواصل مع التراث، كما وجدناه أيضا يقر بأن طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج الذي ينبغي الاعتماد عليه في قراءة أي نص. لكن المتأمل في الآليات التي توسل بها الجابري يجدها قد آلت به إلى تقرير نتائج منافية للغاية التي ارتسمها وحددها؛ أي التواصل مع التراث. وقد لاحظ نقاد الجابري ذلك وفصلوا بين قوله وبين تطبيقاته في مشروع قراءته للتراث[783]. والسبب في ذلك الآليات التي أخذ بها الدكتور محمد عابد الجابري والتي منها:

1. آلية القطيعة المعرفية: القطيعة المعرفية آلية من أهم آليات الإبستيمولوجيا الحديثة. سبق لنا أن بينا علاقة الإبستيمولوجيا بنظرية المعرفة، وبينا أن هذه الأخيرة تهتم بالمعرفة الإنسانية عموما، أما الإبستيمولوجيا فهي ممارسة نقدية تنصب على المعرفة العلمية دون المعرفة العامية وهذا بهدف تطوير المعرفة العلمية. من هنا تجلت مع غاستون باشلار القطيعة المعرفية كآلية مهمة في تطوير المعرفة؛ إذ كان هذا الأخير يرى أن شرط تطور العلم هو إحداث قطيعة وبتر الصلة بين المعرفة العلمية والمعرفة العامية.

وقد تميزت القطيعة المعرفية عند غاستون باشلار بكونها نزعة مناوئة للنظرية الإتصالية التي قال بها أوجست كونت، كما تميزت بماركسيتها. فقد قيل عنه أنه كان يدعو إلى قطيعة بالمفهوم الماركسي؛ أي أن يستأصل الباحث آثار الفكرلوجيا بتصفية الوعي التراثي منها[784].

وهذا ما يتجلى في النموذج الجابري؛ إذ كان رهانه في دراسة النص التراثي تجاوز الإيديولوجيا. وقد تمت الإشارة إلى ذلك حينما

المبحث الثاني

تناولنا الجابري كنموذج من نماذج القراءة الحداثية للنص الديني في أحد جوانبه هذا من جهة؛ أي أن الجابري كان همه تحرير التراث من البطانة الأيديولوجية على حد تعبيره، ومن جهة ثانية كان الهدف من القطيعة عند باشلار هو تطوير العلم. وهذا الهدف نجده مسطرا أيضا عند الجابري إذ أنه يحدد غايته من دراسة التراث بأنها من جهة جعل التراث معاصرا لنا، ومن ثم يصبح مرجعية للعمل النهضوي الذي ينخرط الجابري في الإجابة على سؤاله، ومن جهة ثالثة تجاوز الفهم التراثي للتراث ومن ثم تكوين عقل له تراث لا عقل تراثي.

من هنا فإذا كانت آلية القطيعة المعرفية وظفت عند باشلار بغرض تجاوز الإيديولوجيا أولا ثم تطوير العلم ثانيا، فإن هذين الهدفين مرسومان عند الجابري. وقد جاءت تطبيقاته وفق ذلك لا وفق مبدأ الإستمرارية الذي ادعاه. لقد كان الجابري يقول: "لا تجديد ولا تحديث يبدأ من الصفر، بل لا بد فيها من الانتظام في عمل سابق أعني في تراث"[785]. هذا النص يؤكد التواصل والإستمرارية المشار إليها، لكن تطبيقات الجابري كانت غير هذا، فبناء على تقسيمه للتراث العربي الإسلامي إلى: بياني، عرفاني، وبرهاني. نجده قد حسم موقفه من هذا التراث في مستوياته الثلاثة.

فبالنسبة للعقل البياني الذي تمثل في الفقه والنحو والبلاغة والكلام. هذا العقل انتقده الجابري في أسسه التي قام عليها، فهو عقل غير سببي بل نجده يتجاوز السببية ويستند إلى مبادىء أخرى مثل:التجويز. واعتبار علاقة الظواهر وارتباطها ببعضها مجرد اقتران وتجاوز خال من كل مواصفات التأثير[786]. طبعا عقل كهذا ينكر السببية لا يمكن أن يكون عقلا علميا. وما دام هذا العقل هو الذي قامت عليه العلوم التراثية لا يمكن الإستناد إلى هذا التراث في عملية التحديث والتجديد التي أشار إليها الجابري، وما دامت القطيعة المعرفية يؤخذ بها في مجال فصل العلمي عن غير العلمي، فكلام الدكتور محمد عابد الجابري يؤول إلى هذا المآل: مآل القطيعة مع النص التراثي في صورته البيانية.

أما العقل العرفاني فهو عقل موسوم عند الجابري بالاستقالة، وأكثر من ذلك فالتصوف عند الجابري لا يعد أن يكون خواطر نفسية أكثر ما هو معرفة حقيقية. كما أن معظم آراء المتصوفة أرجعها الجابري إلى الفلسفات الأجنبية والموروث العرفاني السابق على الإسلام[787]. وبناء عليه يصبح هذا الجانب التراثي امتدادا لفلسفة أجنبية لا يمكن الإعتماد ولا الرجوع إليه في العملية النهضوية الحدثية. يقول الجابري: "وأما العرفان كفعل معرفي فهو ما يسميه أصحابه بـ "الكشف" أو "العيان". وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير"[788]. أما العقل في مستواه الثالث؛ أي العقل البرهاني فاعتبره فقد وظيفته الأساسية التي حددها له أرسطو وهي التحليل والبرهان، وهذا من حيث كونه منهجا، كما فقد وظيفته كرؤية بسبب تبنيه منتجات العرفان[789]. وبذلك فقد هذا العقل أهميته وجدواه في نظر الدكتور محمد عابد الجابري.

2. آلية التأزيم: وهي آلية تفترض وجود أزمة على مستوى معين في حقل معرفي معين لمعالجة تلك الأزمة ببيان طبيعتها والكشف عن جوانبها ثم إعطاء البديل بعد ذلك. وما دامت القراءة الإبستيمولوجية قراءة تهتم عادة بأسس ومبادئ إنتاج المعرفة، فآلية التأزيم تصبح متعلقة باصطناع أزمة على مستوى الأسس[790]. وإذا كانت كذلك فهل القراءة الإبستيمولوجية في النموذج الجابري وجهت إلى أسس النص التراثي؟ أقول نعم الجابري يصرح بأنه لا يريد في مشروعه دراسة الأفكار بقدر ما يريد دراسة الأداة المنتجة للأفكار[791]. فقراءته كانت مركزة على الأسس، ومن ثم كان نقده لتلك الأسس يجعل قارئه يستنتج بأن النص التراثي في حاجة إلى إعادة تأسيس، وقد وصل الجابري إلى ذلك؛ إذ ذيل كتابه بنية العقل العربي بمشروع أسماه مشروع إعادة التأسيس.

وبما أن المنهج الإبستيمولوجي منهج غربي حديث وليس بمنهج إسلامي فبالتأكيد آلية التأزيم هذه كان لها وجود في طروحات الإبستيمولوجيا كما هي عند الغربيين. مثلها مثل آلية القطيعة المعرفية التي أشرنا إلى أنها ظهرت عند غاستون باشلار، والأمر نفسه بالنسبة لآلية التأزيم، فهي آلية عرفت عند جان بياجي الذي كان يقول: "التفكير الإبستيمولوجي يولد دائما بسبب الأزمات"[792]. والأزمات المتحدث عنها أزمات المناهج بشكل خاص، وهذا ما يؤكد صلة الإبستيمولوجيا بعلم المناهج كما تمت الإشارة إلى ذلك فيما سبق خلاف آلية القطيعة التي تؤكد صلة الإبستيمولوجيا بنظرية المعرفة.

ومن يقرأ المناهج الإبستيمولوجية المسلطة على النص الديني خاصة الجابري في قراءته للنص التراثي يلمس عملية تأزيم الأسس ويدرك بأن هذه الآلية كانت مهمة بالنسبة لأصحابها الذين وظفوها. فإذا كانت الإشارة فيما سبق عن القطيعة كحكم، فقبلها كان البحث عن الأزمة الواقعة التي تبرر المناداة بالقطيعة.

3. آلية التقسيم: من أهم ما تميزت به قراءة الدكتور محمد عابد الجابري للنص التراثي تركيزه على تقسيم هذا النص عدة أقسام وهذا ما تضمنه خاصة كتابه "بنية العقل العربي" إذ قسم هذا العقل عدة أقسام: العقل البياني، العقل العرفاني، العقل البرهاني. وهذا

المبحث الثاني

حتى يتسنى له النظر في المباديء المنتجة للمعرفة على كل مستوى من هذه المستويات الثلاثة. وبذلك تعتبر آلية التقسيم إحدى الآليات التي وظفتها القراءة الإبستيمولوجية للنص الديني.

وقد آلت هذه القراءة استنادا إلى هذه الآلية إلى تفويض خاصية رئيسية من خواص النظام المعرفي الإسلامي أقصد بها خاصية "التكامل"؛ ذلك لأن عملية التقسيم والهدف المتوخى من وراء هذه العملية، وكيفية التقسيم، كلها آلت إلى تجزئة النص التراثي عدة أجزاء الأمر الذي يمكن - حسب هذه القراءة - من إسقاط ما يراد إسقاطه والاحتفاظ بما يمكن الإحتفاظ به. وهنا تبدو علاقة آلية التقسيم بنظرية المعرفة.

ويتأكد هذا التقسيم من خلال التعريفات التي وضعها الجابري لكل قسم من الأقسام المذكورة. فالعقل البياني عنده هو: من جهة اللغة الظهور والإظهار والفهم والإفهام وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنته العلوم العربية والإسلامية (علوم الدين وعلوم اللغة)... والعقل العرفاني هو ما يسميه أصحابه بالكشف أو العيان لغة، أما كحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير... وأما العقل البرهاني فهو دال على عمليات الاستنتاج والإستدلال. وكحقل معرفي هو المعرفة الفلسفية الوافدة إلى الثقافة العربية[793].

من خلال هذا التقسيم يلاحظ أن هذه الحقول المعرفية الثلاثة متمايزة من جهة اللغة، ومن جهة الإصطلاح وكأنه لا رابط بينهما. وبهذا تمت التضحية كما سبقت الإشارة بمقوم من أهم مقومات الثقافة العربية الإسلامية ألا وهو مقوم "التكامل". وقد أثرت هذه الآلية المنهجية على الرؤية المكونة فآلت القراءة المعاصرة للنص الديني إلى التفاضل والإنتقائية وسنبين ذلك في الفصل اللاحق. وما يقال عن توظيف هذه الآلية عند الجابري يقال أيضا عنها عند غيره ممن وظفوها سواء في قراءة النص التراثي أو النص القرآني أو النص النبوي؛ فالكثير منهم لجأ إلى عمليات انتقاء واختيار النصوص المناسبة لرؤاهم لا للحقيقة.

4. آلية التقابل: التقابل أو المقابلة هو محاولة الحكم على الشيء أو المسألة من خلال مقارنتها بغيرها، وهذا بغرض بيان ما هو صحيح منها وما هو فاسد. من هنا تكون العملية - عملية التقابل - عملية نقدية إبستيمولوجية. وهذه الآلية اعتمدت في القراءة المعاصرة للنص الديني الإسلامي. وفي حالة النص التراثي نجد التقابل جلي وهذا سواء على مستوى مناقشة تأسيس هذا النص إذ تمت مقابلته بالتراث القديم للتراث اليوناني بشكل خاص، أو في مجال مناقشة حضوره واستمراريته كمنهجية للعمل النهضوي في الراهن. إذ تمت مقابلته بالثقافة الغربية الحديثة. وذهب الدكتور طه عبد الرحمان إلى أن التقابل يكون على ضربين اثنين: إما مقابلة الشيء بما يوافقه فتكون العملية مطابقة، وإما مقابلته بما يخالفه فتكون العملية معارضة[794].

ومن الواضح أن الصورة الثانية هي الصورة المنشودة والموظفة في حالة القراءة المعاصرة عند الجابري أو عند غيره ممن يمارس هذه القراءة. فقد كان مشروع الجابري موسوما بنقد العقل العربي، وقد تم نقده بمنهج غير منهجه ومن خلال الإعتماد على آليات غير آلياته مما يدل على التركيز على التقابل في صورة المعارضة، والمعارضة مع الثقافة السائدة التي هي الثقافة الغربية.

5. آلية المماثلة: المماثلة هي تشبيه شيء بشيء لوجود علاقة ما بينهما، وهي آلية أشار إليها بعض فلاسفة الغرب المحدثين، قال عنها الجابري هي: "عملية قياس تقوم على المشابهة بين بنيتين أو أكثر تتكون كل منهما من عنصرين"[795]. وبما أنها عملية قياس فإنها تستدعي كما سبق الذكر عنصرين فأكثر، وقد يستدعى أحدهما بمجرد الإعتماد على الآخر ولذلك فهذه الآلية قوامها: "النظير يذكر بالنظير" [796]، وهي آلية يوظفها العقل العرفاني خاصة، ولذلك يصطلح عليها الجابري "القياس العرفاني" و"الاعتبارالعرفاني" ومن ثم فهي موسومة عنده بأنها قاعدة إبستيمولوجية تفسر الخطاب العرفاني كله[797]. بعد هذا نجد الجابري يبين لنا وظيفتها والتي من خلالها يبين كيف أنها مخالفة للمقصود، فوظيفتها هي الإيضاح، ولكن توظيفها حسب الجابري خرج عن حدود هذه الوظيفة، فبدل أن تحقق غايتها كوسيلة إيضاح بالاعتماد على المشابهة بين العناصر التي تعلقت بها هذه الآلية صارت تعتمد على المشابهة في العلاقة، وبذلك خرجت العمليات والعناصر المعرفية التي قامت على هذه الآلية حدود المطلوب؛ وذلك لأن هذه العملية قامت على مستوى الخطاب العرفاني من دون تنظير ولا تنهيج[798].

من خلال هذا يتبين لنا كيف أن المنهج الإبستيمولوجي كان أحد المناهج التي أفضت إلى تاريخية النص الديني، وهذا من خصائص الإبستيمولوجيا لأن اهتمامها عموما ينصب على وعي الإنسان بالعالم، هذا الوعي الخاضع لتاريخية الإنسان كفرد في مجتمع، وهذا ما يجعل وعيه انعكاسا إيديولوجيا لواقعه العام[799]. وقد أثرت هذه الآليات التي استخدمتها القراءة الإبستيمولوجية تأثيرا كبيرا إلى درجة أنها أوقعت من تبناها خاصة الجابري في تناقضات كبيرة بين منطلقاته ونتائجه. مما أدى إلى ردود أفعال وبروز انتقادات انصبت على كتاباته وسيأتي بيان ذلك.

المبحث الثاني

المبحث الثالث

المنهج الأنثربولوجي

المطلب الأول: معنى الأنثربولوجيا

ينظر إلى معنى كلمة أنثربولوجيا من زاويتين: الزاوية اللغوية، والزاوية الاصطلاحية. ففي اللغة كلمة "أنثربولوجيا" كلمة معربة وليست كلمة عربية، بل هي كلمة يونانية مركبة من كلمتين (Antropos) وتعني الإنسان و(Logia) وتعني علم أو دراسة وبذلك يصبح معنى كلمة أنثربولوجيا: علم الإنسان أو دراسة الإنسان[800]، وهي شائعة في اللغات الأوروبية الحديثة بهذه الصيغة ففي الفرنسية نجد كلمة (Anthropologie) وفي الإنجليزية (Anthropology) وعن هاتين اللغتين خاصة تم تعريب المصطلح فصار شائعا في اللغة العربية كما هو "أنثربولوجيا".

أما عن تاريخ المصطلح، وما دام مصطلحا يونانيا قديما فقد وظفه اليونان، وقد ذكره أرسطو دون غيره من فلاسفة الإغريق، فقيل أن أرسطو هو أول من استعمل مصطلح "الأنثربولوجيا" وذلك للإشارة إلى الشخص الذي يتحدث عن نفسه. ولوحظ أن استعمال كلمة "أنثربولوجيا" من طرف أرسطو بهذه الدلالة يختلف عن المعنى الشائع حديثا[801]. هذا المعنى الحديث الذي ترجعه بعض الدراسات إلى سنة 1501م، حيث ظهر مصطلح "الأنثربولوجيا" كعنوان كتاب، والكتاب تناول فيه صاحبه الحديث عن خصائص جسم الإنسان من الناحية التشريحية[802]. وهنا تجدر الإشارة إلى أن المصطلح شامل حيث يدرس الإنسان من جميع جوانبه بما في ذلك الناحية الجسمانية التي يفترض أن تكون موضوعا لعلم البيولوجيا، وهذا ما يؤكد من جهة أخرى تقاطع الأنثربولوجيا مع العلوم الطبيعية كالبيولوجيا، الأمر الذي أدى فيما بعد إلى تأسيس فضاء من هذا العلم تداخلت فيه الأنثربولوجيا والبيولوجيا. اصطلح عليه الأنثربوبيولوجيا (Anthropobiologie).

ثم ظهر المصطلح مرة أخرى كعنوان كتاب أيضا (Lanthropologia) سنة 1533م تناول فيه صاحبه الصفات الشخصية الفردية [803]. وهذه المرة يبدو أن المصطلح بدأ يقترب من المجال الدقيق للأنثربولوجيا كماهي في الوقت المعاصر. وتتبع تاريخ "الأنثربولوجيا" المصطلح في اللغة الإنجليزية فوجده يعود إلى سنة 1655م. ظهر أيضا كعنوان كتاب مجهول المؤلف، موضوع هذا الكتاب الطبيعة البشرية وعنوانه: (Anthropologie Abstracted) تناول فيه صاحبه الطبيعة البشرية في بعدين أساسيين من أبعاد الإنسان هما: البعد النفسي، والبعد الفيزيولوجي جانب التشريح تحديدا[804].

أما من جهة الإصطلاح فـ "الأنثربولوجيا": "علم يهتم بالجنس البشري فيدرس أجسام أفراده، ومجتمعاتهم ووسائل الاتصال فيما بينهم وكل ما ينتجونه سواء أكان مادة أم علاقة اجتماعية أم فكرة"[805]. إن ما يلاحظ على هذا التعريف أنه تعريف وصفي عام إذ ذكر كل ما تتعلق به الأنثربولوجيا، وتهتم بدراسته في عالم الإنسان من أمور مادية أو معنوية؛ الأمور المادية كالناحية الجسمية، والأمور المعنوية كالثقافة، وهذا التقسيم هو الذي وضعت على أساسه تعريفات اصطلاحية للأنثربولوجيا في بعض المعاجم الغربية، ففي معجم لاروس ورد أن الأنثربولوجيا نوعان: الأنثربولوجيا السوسيوثقافية (Anthropologie Sosciale et culturelle) وهي التي تهتم بدراسة العقائد، والتقاليد والفوارق في المجتمعات الإنسانية، والنوع الثاني هو الأنثربولوجيا الطبيعية (Anthropologie physique) وتهتم بدراسة الإنسان في بعده الجسماني ولذلك فهي تتقاطع مع البيولوجيا حتى عرفت بالأنثربولوجيا البيولوجية (Anthropobiologie) وتهتم كما ذكر بالإنسان في بعده الجسماني، من جهة القد، اللون، شكل الأنف، شكل العينين، وزمرة الدم...[806].

من خلال ذكر هذين النوعين للأنثربولوجيا كقسمين أساسيين لهذا العلم، يتحدد لنا بدقة تعريف الأنثربولوجيا فهي دراسة الإنسان من جميع أبعاده: النفسية، الاجتماعية الثقافية، البيولوجية، مع التركيز على رصد محطات التطور على مستوى كل بعد من هذه الأبعاد. وبناء على ذلك تتقاطع الأنثربولوجيا مع عدة علوم أخرى طبيعية وإنسانية. كما يتجلى من ذكر هذين النوعين أيضا موضوع الأنثربولوجيا؛ فهو محاولة الإجابة عن مجرى التطور الإنساني من الناحيتين البيولوجية والثقافية. وما هي المباديء التي تحكم هذا التطور؟[807]. طبعا بيان هذه المباديء ينظر إليها نظرة وضعية بحتة بعيدة عن التصور الديني؛ وذلك لأن الأنثربولوجيا في نشأتها كعلم حديث ترتبط ارتباطا شديدا بعلم الاجتماع المنبثق من رحم الفلسفة الوضعية.

من جهة ثالثة بالنسبة للنوعين السابقين الذين ذكرهما معجم لاروس، من خلالهما يبدو أن الأنثربولوجيا المعتمدة في القراءة المعاصرة والتي رام من خلالها الخطاب الحداثي العربي المعاصر تأسيس وتأكيد تاريخية النص الديني هي الأنثربولوجيا الثقافية؛ لأنها هي التي تهتم بالمعتقدات والأديان، إذ الأديان من قبيل الظواهر الثقافية في التصور الوضعي. ولذلك تم الأخذ بها أو الاعتماد عليها في تأكيد

تاريخية النص الديني كما سبق القول. وما دامت الأنثربولوجيا الثقافية هي المقصودة. تجدر الإشارة إلى أهم أقسامها، فهي أقسام عدة منها:

- الأنثربولوجيا الاجتماعية: وتدرس تحليل البناء الاجتماعي للمجتمعات الإنسانية - الأنثربولوجيا البنيوية: وتهتم بدراسة الإنسان وفعالياته، ومختلف الظواهر المتعلقة به كالظواهر اللغوية والنفسية والاجتماعية والثقافية انطلاقا من مبدأ عام وهو اعتبار الظاهرة الإنسانية "كل منتظم".
- الأنثربولوجيا الفلسفية: وتهتم بالبحث في ماهية الإنسان ككائن تاريخي. وفي مكانته الوجودية[808].

هذه الفروع الثلاثة للأنثربولوجيا الثقافية تبين تكاملها داخل الإطار العام للأنثربولوجيا كفضاء معرفي، فبالإضافة إلى تكامل بعدي الإنسان: الجسمي والروحي، وما دام الجانب الجسماني اهتمت به الأنثروبولجيا الطبيعية، فالجانب الثقافي الذي مثلته الأنثربولوجيا الثقافية يبدو في صورة متكاملة شكلتها الأقسام الثلاثة السابقة: فالقسم الاجتماعي يهتم بتحليل البناء الاجتماعي عن طريق تحليل النظم الاجتماعية ومدى ترابطها وبيان جوانب تأثيرها وتأثرها ببعضها البعض، أما القسم البنيوي فيهتم بالظواهر الاجتماعية لا النظم، ومن أهم الظواهر: ظاهرة اللغة، وقد اعتمدت في الخطاب الحداثي العربي المعاصر كمنفذ وكآلية في القراءة المنجزة من طرف هذا الخطاب، وسبق بيان ذلك في الحديث عن المنهج اللساني، أما القسم الفلسفي والذي اهتم بالجانب الوجودي لدى الإنسان، فإنه بذلك يكمل القسمين السابقين.

من هنا يمكن أن يستشف المنهج الأنثبولوجي فهو منهج تكاملي يمتاز بالشمولية ويهدف إلى تحديد جميع عناصر الثقافة في مجتمع ما[809]، وقد اعتبر الالتزام بهذا المنهج الذي يستقصي دراسة الإنسان من جهة عاداته وتقاليده وديانته، ونمط معيشته، ونوع لباسه، ولغته، وسائر الجوانب المحيطة به هو الذي - المنهج - جعل الأنثربولوجيين يركزون دراساتهم على الحالات البدائية؛ لأن المجتمعات البدائية تمتاز بصغر حجمها، وقلة عدد أفرادها وانحصار مظاهرها الثقافية فيتيسر بذلك تناولها ودراستها دراسة أنثربوبنيوية، وهنا يمكن التمييز بين الأنثربولوجيا وعدة معارف أخرى متصلة بها مثل: علم الاجتماع الذي يعتبر مجال بحثه المجتمعات المعاصرة ذات التكوين والتركيبة المعقدة وعدد الأفراد الكبير. وبما أن المجتمع الذي نزل فيه الوحي كان مجتمعا بدائيا ذهبت القراءة المعاصرة إلى تطبيق المنهج الأنثربولوجي على النص القرآني والنص الديني عموما لصلته بذلك المجتمع.

مما سبق نصل إلى أن الأنثربولوجيا أو علم الإنسان يتحدد موضوعه في الإنسان بأبعاده المختلفة وتعتمد في ذلك منهجا متكاملا شاملا، وتستعين بمعارف أخرى كالتاريخ وعلم الاجتماع... كما أنها تنقسم إلى قسمين: طبيعية وثقافية. وقد وقفنا على أن القسم الثقافي هو المتعلق بدراسة النص الديني الذي هو موضوع هذا البحث. ولذلك نشير إلى طبيعة هذا القسم من جهة نشأته خاصة، ووضعه في الوقت المعاصر، حتى يتيسر لنا بعد ذلك دراسة المنهج الأنثربولوجي ومدى ملاءمته كمنهج قراءة للنص الديني.

أما من جهة نشأته فيعود إلى القرن التاسع عشر شأنه شأن سائر العلوم الإنسانية خاصة علم النفس وعلم الاجتماع. وحتى البيولوجيا كعلم طبيعي متصل بالأنثربولوجيا. ولذلك فالأنثبولوجيا ليست متأخرة مقارنة بالعلوم المتصلة بها.

وما دام موضوع الأنثربولوجيا الثقافية هو البحث في الثقافة الإنسانية، فقد ساعد البحث في تحديد ماهية الثقافة وذلك بوضع أول تحديد اصطلاحي لها من طرف الإنجليزي تايلور ([810](F. Taylor عام1871م الذي عرف فيه الثقافة بأنها: "ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادات وأي قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بصفته عضو في المجتمع" [811]. وقد كتب لهذا التعريف الانتشار حتى صار تعريفا مشهورا.

ثم تطورت الأنثربولوجيا وتوزعت على مدرستين أساسيتين هما:المدرسة الإنجليزية ومن روادها تايلور والمدرسة الأمريكية ومن روادها جيمس فريزر (J. Frazer). وهذا التقسيم تقسيم جغرافي في أساسه لذلك بقيت أبحاث المدرستين متقاربة واعتبرتا تسيران في خط أو في اتجاه واحد مثلته "المدرسة التطورية" وهي مدرسة كان اتجاهها مركزا على نشأة المجتمع الإنساني، وتأثرت بنظرية داروين في ذلك الوقت. ثم اتجهت المدرسة الأمريكية فيما بعد اتجاها آخر اصطلح عليه بـ "المدرسة التاريخية" وتهتم في أبحاثها بموضوعين اثنين: أولهما المدرسة التفصيلية للثقافات الفردية الصغيرة مثل ثقافة القبائل وتهدف إلى إعادة بناء وتصور تاريخ تلك القبيلة. والثاني المقارنة بين تواريخ مجموعة القبائل التي درست لتحقيق غرض الأنثربولوجيا وهو الوصول إلى قوانين عامة لنمو الثقافات[812]. وبتشكل هذه المدارس تطور البحث الأنثربولوجي في القرن العشرين خاصة المدرسة التاريخية، وصار معظم علمائه من أمريكا إلى أن صار علما يدرس في الجامعات.

أما من جهة وضعه المعاصر فقد شهد تطورا تمثل في بروز اتجاهات جديدة للأنثربولوجيا مثل: الإثنوغرافيا (Ethnographie) والتي تهتم بدراسة ثقافة معينة دراسة وصفية، ومثل الإثنولوجيا (Ethnologie) وتهتم بدراسة السلالات، كما برزت الاتجاهات التخصصية الأمر الذي أعان كثيرا على تمايز الأنثربولوجيا الاجتماعية عن الثقافية، وأهم ما تتسم به وضعية الأنثربولوجيا في الوقت المعاصر هو اعتمادها

المبحث الثالث

كتخصص معرفي في مختلف الجامعات في العالم، الأمر الذي جعل المهتمين بتاريخ الثقافة وتاريخ الأديان يجدون فيها سندا معينا على دراساتهم؛ أي هناك مبررات جعلتهم يأخذون بها وبمناهجها وهذا ما سنقف عليه في المطلب اللاحق.

المطلب الثاني: مبررات توظيف المنهج الأنثربولوجي

قبل أن يتحدث الذين يحبذون توظيف المنهج الأنثربولوجي في قراءة النص الديني الإسلامي عن مبررات الأخذ بهذا المنهج، يتحدثون عن المناهج التي سبقت منذ اللحظة الأولى لتاريخ هذا النص، وإذا أردنا الوقوف مع دعاة هذا المنهج فإننا نجدهم قسّموا المناهج السابقة إلى قسمين أساسيين: أولهما منهج المسلمين بشكل عام ووسم بمنهج أهل التسليم والإيما، وهو منهج دفاعي، يؤسس للدفاع عن النص وتمجيده، والثاني هو منهج المستشرقين ووسم بمنهج أهل الطعن في موثوقية النص، وهو منهج يؤسس للتشكيك في هذا النص[813].

هذا التقسيم يؤكد وجود منهجين في دراسة النص الديني الإسلامي كلاهما يسير في خط معاكس للآخر، الأمر الذي يجعل من عملية القراءة عملية إيديولوجية لا عملية علمية، ومن ثم يحكم على هذين المنهجين بعدم الصلاح فهما: "لا يصلحان أن يكونا مدخلا لدراسة النص القرآني؛ لأنه نص مشكلي تحتاج معالجاته إلى أناة وصبر كبيرين، وفكر نقدي يخشاه أهل الموقف الأول ويلبسه أهل الموقف الثاني بالإيديولوجيا"[814]. وما دام المنهجان قد فشلا معا فأي منهج يمكن أن يعول عليه في هذه المهمة الصعبة؟. لقد جاءت الإجابة على هذا التساؤل بأن المنهج المعول عليه هو المنهج الأنثبولوجي[815].

من هنا نستنتج أن أحد مبررات توظيف هذا المنهج هو عجز وعدم كفاءة المنهج الإسلامي التقليدي من جهة، وعدم كفاءة المنهج الاستشراقي من جهة أخرى، ولذلك كانت الدعوة إلى المنهج الأنثبولوجي باعتباره المنهج البديل. من المبررات أيضا علاقة النص بالثقافة، وهي العلاقة التي يعاتب فيها الخطاب الحداثي الفكر الديني على أساس أن هذا الأخير يرى أن النص الديني (= الوحي) متعالي عن الثقافة مستقل المصدر، فهو لابشري ولا تاريخي، وهو الذي يشكل مرجعية الثقافة الإسلامية، بينما الخطاب الحداثي يرى ومن زاوية أنثربولوجية أن هذه الرؤية غير سوية وأن النص تحكمه بالثقافة علاقة جدلية يتعذر في ضوئها الفصل بين النص والثقافة، ويترتب على ذلك أن كل محاولة للفصل بينهما هي محاولة تعسفية[816].

هذا التداخل في منظور الخطاب الحداثي يعتبر من أهم مبررات القراءة الأنثربولوجية للنص الديني، وقد تم التطرق لتأسيس هذا المبرر لعدة أمور منها: طبيعة ظهور النص، الوحي والثقافة، وظيفة الدين.

أما طبيعة ظهور النص فهي في نظر الحداثيين مجردة من البعد الغيبي، بل ترتكز على الأحداث التاريخية، ولذلك كان التركيز على أسباب النزول كعلل مؤثرة، فمنهم من يقول: "ظهر النص الإسلامي إجابة عن أسئلة شتى طرحتها الثقافة في المجتمع العربي الإسلامي الأول"[817]. واعتمدت القراءة الأنثربولوجية في هذا على عدة أمور منها: نشأة النبي صلى الله عليه وسلم، التي لم تختلف في نظرهم عن نشأة أترابه من شباب مكة، ومنها تبلور مواقف قبل البعثة جسدت الحاجة إلى التغيير في العقيدة والمعاملات؛ أي في الثقافة بالمفهوم الأنثربولوجي.

في هذا الصدد يستدل الدكتور نصر حامد أبو زيد بموقف لرجل عربي لقيه النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة وكان بينهما طعام، فأبى الرجل أن يأكل منه، وقال: إني لست آكل ما تذبحون على أنصابكم، ولا آكل إلا ما ذكر اسم الله عليه... وقال:الشاة يخلقها الله وأنزل لها من السماء الماء، وأنبت لها من الأرض الكلأ، ثم تذبحونها على غير اسم الله؟![818] والشاهد في هذه الحادثة أن الواقع كان يسير نحو تحول اجتماعي وديني؛ أي أن هناك إرهاصات لتحول عقدي بدأت تتكون مما يؤدي إلى القول بأن نزول الوحي كان استجابة للواقع والثقافة وهذا كلام خطير جدا.

أما عن علاقة الوحي بالثقافة، وهي المسألة الثانية المتفرعة عن مبرر علاقة النص بالثقافة، فإن الخطاب الحداثي يعتبر الوحي ومن منظور أنثربولوجي ثقافة. يقول نصر حامد أبو زيد: "إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحال قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات"[819] وما دام كذلك فدراسته تتم في إطار هذه الثقافة التي أنتجته، والمنهج الأصلح لذلك عندهم هو المنهج الأنثربولوجي. أما عن وظيفة الدين فإن هذا المنهج حصرها في عدة أمور منها:

- الإجابة على الأسئلة التي يطرحها المحيط على الإنسان.
- أداء وظيفة اجتماعية وإيديولوجية معا.
- تكوين نظام خاص داخل أنساق الإجابات الأخرى[820].

وتحديد وظيفة الدين في هذه العناصر يؤدي إلى تاريخية النص الديني؛ فالإجابة على الأسئلة تكون بيئية متناسقة مع الأسئلة

المبحث الثالث

المطروحة، والوظيفة الاجتماعية متغيرة تنتهي بانتهاء الجماعة التي كانت في حاجة إلى التغيير، وأما تكوين نظام ثقافي داخل الأنساق الأخرى فمتغير أيضا، وهكذا تكون القراءة الأنثربولوجية اعتمدت من أجل أرخنة النص الديني، وهذا الأمر يلاحظ عليه شدة التركيز على الجوانب الوضعية المادية، الأمر الذي كان له تأثيره في الرؤية المكونة، وهي رؤية تنكر المقدس لأنه يتعالى على التاريخ وسنقف على ذلك في الفصل اللاحق.

من المبررات أيضا مكانة اللغة في البنية الثقافية، فما دام الإطار الذي نتحدث عنه هو الأنثربولوجيا الثقافية، فأهم عنصر من عناصر الثقافة هو اللغة، وهذه المكانة التي تحتلها اللغة هي التي تتيح للباحث الأنثربولوجي دراسة نص ما، أو ظاهرة ما أو حالة ثقافية معينة: "فعن طريقها تجمع وتسجل الثقافة، وتنقل من جيل لآخر فيمكن نموها وتقدمها، كما أن الثقافة تزود اللغة بمعظم مضموناتها، فهي التي تعطي الإنسان الموضوعات التي يتكلم عنها"[821]. وهذا الكلام يثبت عدة أمور كلها في نظر أصحابها تبرر الأخذ بالمنهج الأنثربولوجي من خلال المنفذ اللغوي، ومن هذه الأمور:

- التأكيد على وضعية اللغة، فهي إبداع إنساني وليست وحيا متعاليا على عمل الإنسان، وما دامت كذلك فهذا المنهج هو الأصلح لدراستها، ومن خلالها إلى النص الديني بما فيه النص القرآني. يقول نصر حامد أبو زيد: "القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل اتصال بين مرسل ومستقبل"[822]. طبعا وسيلة الاتصال هي اللغة، وبذلك يصبح النص الديني نصا لغويا مما يبرر دراسته أنثربولوجيا.
- اختيار النظام اللغوي الخاص بالمتلقي الأول وهو الرسول صلى الله عليه وسلم أي نزول القرآن الكريم بلسان عربي كما في قوله تعالى: **﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا...﴾** (يوسف: 2) ونزوله بلغة أهل البيئة التي نزل بها يجعل منه نصا لغويا في نظر الحداثيين من خلال دخوله في عملية تناص (Intertextualité) والذي تجلى في مناقشة حجة الآخر[823].

من خلال هذا؛ أي النظر إلى النص القرآني على أنه نص لغوي وجد الخطاب الحداثي مبررا في ذلك لتوظيف هذا المنهج والقول بأولويته على حد قول محمد أركون[824] وهذا ما أدى إلى رؤية تنكر الإعجاز. من مبررات توظيف هذا المنهج أيضا عقيدة المخالف، ودراسة المعتقدات خاصة المعتقدات العربية في زمن الوحي وفي تلك البيئة فهي من مواضيع الأنثربولوجيا الثقافية، والباحث في دراسة النص الديني الإسلامي يجد نفسه ملزما بدراسة معتقدات العرب في الجاهلية وديانتهم، وأساطيرهم، وذلك من أخبارهم وأشعارهم ومن القرآن أيضا. ويهدف المنهج الأنثربولوجي من وراء طرح معتقد المخالفين من عرب وغيرهم كاليهود والنصارى والمجوس. يهدف من وراء ذلك إلى معرفة كيفية رد القرآن على هؤلاء من جهة، ومن جهة ثانية ما الذي ذكر القرآن وعماذا سكت من عقائد المخالفين؟، وهذا ما أدى إلى القول بأن: "النص القرآني لا يفهم إلا بالمرجع الثقافي الذي ما انفك يحاوره"[825].

من المبررات أيضا طبيعة دراسة الفقه وبيان الأحكام، فهذا الجانب الذي تكفل به علمان في البنية الإسلامية هما: علم الفقه وعلم أصول الفقه، هذان العلمان في نظر الخطاب الحداثي لم يوفقا مطلقا بل هما ممارسة أنثربولوجية وإن لم يذكر علماء الإسلام ذلك وإن أنكروا ذلك. ولذلك اعتبرت: "أنثربولوجية النص القرآني ظاهرة تتجلى خاصة في السلطة التي يقوم بها التشريع من النص القرآني والفهم" [826].

وهذا الكلام مبني على رؤية خاصة هي رؤية أنثربولوجية لما يسمى عند الأصوليين بشروط الإجتهاد كالعلم بأسباب النزول، والعلم بالناسخ والمنسوخ وغيرها. فبالنسبة للناسخ والمنسوخ اعتبر من أهم مظاهر التعامل مع الواقع الثقافي، وتماشيا مع تطوراته وأحداثه وبناء على اختلاف العلماء في عدد آيات الناسخ والمنسوخ، نجد القراءة المعاصرة التي يتبناها الخطاب الحداثي تحكم بعدم إفادة الإحصاءات التي قدمها علماء الإسلام، وتقترح القراءة الأنثربولوجية لبيان تحول التشريع بتغير أحوال الناس وأحوال المجتمع[827]. طبعا إثبات مسايرة الأحكام لأحوال المجتمع ليس هو المراد لأن هذا من الأمور المقررة في الفقه الإسلامي بل المراد هوالدعوة للعلمانية. وبالنسبة لأسباب النزول فإنها عند الحداثيين أحداث الواقع وأسئلته الحيوية الملحة التي كان تفاعل الوحي معها بنزول القرآن وقد ذكرنا هذا من قبل، لكن الخطاب الحداثي يركز على بعدية أسباب النزول وتأخر الاهتمام بها، الأمر الذي جعل حملته ينظرون إلى الاستعانة بها في فهم النصوص من الأمور محل العناية الأنثربولوجية، وأنها سلطة أسسها العلماء يشرعوا بها لفهمهم حتى يسود[828].

وهكذا نجد التركيز على التشريع من جهة كونه الجانب الذي يحكم وينظم العلاقات ويحدد المعاملات والشعائر وما إليها. وهو مجال تهتم به الأنثربولوجيا الدينية، أما الهدف في الحالة الإسلامية هو محاولة بيان ارتباط هذه الأحكام التشريعية بالواقع للحكم بأنثربولوجيتها ومن ثم بتاريخيتها. وهذا بالتوسل بجملة من القواعد والآليات هي قواعد هذا المنهج، وعبر عدة خطوات هي خطوات هذا المنهج أيضا وهذا موضوع المطلب الموالي.

المطلب الثالث: طرق المنهج الأنثربولوجي

المبحث الثالث

تعتمد الأنثربولوجيا عدة طرق لدراسة مواضيعها، وهذه الطرق تختلف فيما بينها حيث يمكن أن توظف طريقة معينة لدراسة ظاهرة أنثربولوجية ولا نستطيع استعمال نفس الطريقة لدراسة ظاهرة أنثربولوجية أخرى، ولكن رغم هذا التباين يمكن أن تتكامل هذه الطرق مع بعضها البعض؛ فمثلا طريقة المقارنة لا تستغني عن طريقة الملاحظة. وعلى كل فالأنثربولوجيا الثقافية التي هي مدار الحديث هنا تعتمد عدة طرق منها:

1. **طريقة الملاحظة:** وتتم عن طريق انخراط الباحث في الجماعة التي يريد دراسة ثقافتها، فيشاركها في كل الأعمال ويصبح كأنه فرد من أفرادها وأثناء ذلك يقوم برصد الظاهرة التي تكون محل الدراسة كأن تكون اللغة، أو الطعام، أو شعيرة من الشعائر الدينية... أو غيرها، فيقوم بتدوين كل ما يلاحظه في تعاطيهم مع هذه الظاهرة التي يركز ملاحظاته عليها، حتى تكون الملاحظة في حينها وتكون موسومة بالدقة.
2. **طريقة المقابلة:** وتتمثل في مقابلة بعض الأفراد من البيئة الاجتماعية التي اتخذت كعينة للدراسة وعادة ما يكون هؤلاء الأفراد من الأعضاء الفاعلين، ومن خلال طرح الأسئلة عليهم يمكن الوقوف على أجوبة يقدمونها، وينبغي تدوين كل ما يسمع منهم، وعن طريق هذه العملية يتاح التعرف على شخصية الأفراد.
3. **طريقة تاريخ حياة الفرد:** أي الاهتمام بتدوين أهم الأحداث التي يمر بها الأفراد في حياتهم، وتتبع السير الذاتية لهم، وإذا كان الشخص على قيد الحياة ينبغي الاستماع إليه أولا.
4. **طريقة المقابلة غير الموجهة:** وهي خلاف المقابلة في الصورة السابقة، ففي المقابلة غير الموجهة، تعتمد الاستمارات التي توضع عليها أسئلة معينة، ثم تؤخذ الإجابات المقدمة بعين الاعتبار وتبنى عليها قوانين معينة، وهذه الطريقة خاصية المجتمعات المتحضرة، وليس المجتمعات البدائية.
5. **طريقة الاختبارات النفسية:** وهي طريقة نفسية يوظفها الأنثربولوجيون لدراسة نفسيات أبناء مجتمع ما، كأن تعطى لهم أشكال غير واضحة ويطلب منهم التعبير عنها، فيعبر كل منهم من زاوية مكبوتاته اللاشعورية ورواسبه الثقافية.
6. **طريقة المقارنة:** وفيها يقارن الأنثربولوجي الظواهر ببعضها البعض، سواء على مستوى المجتمع الواحد من خلال الكشف عن علاقاتها ببعضها البعض، أو من خلال مقارنتها بظواهر شبيهة في مجتمع آخر، وهذا بغرض الكشف عن التأثيرات المتبادلة، وطبيعة تطور هذه الظواهر وآثارها...[829].

هذه أهم الطرق التي يسلكها البحث الأنثربولوجي في دراسة قضاياه، ومن خلال عرض هذه الطرق يتضح أنها لايمكن توظيفها في دراسة الثقافة العربية زمن الوحي، ومن ثم يتعذر إخضاع النص الديني لها إلا بكيفية غير مباشرة، ويتوسل في ذلك بعلم التاريخ بالدرجة الأولى، وعليه يصبح البحث الأنثربولوجي في حالة دراسة النص الديني الإسلامي أنثربولوجيا يصبح دراسة تاريخية؛ لأن الطرق التي تتيح تأسيس حكم دقيق تتمثل أساسا في الطريقة الأولى والثانية والرابعة والخامسة وهذه الطرق غير متاحة إلا بشكل غير مباشر كما سبق القول.

فالملاحظة تتم من خلال الوثائق، والمقابلة من خلال ما هو متوفر من النصوص، والمقابلة غير الموجهة أسلوب عصري لا يتناسب مع المجتمع القديم، والاختبار النفسي لا يتم أيضا لأن المختبر غير موجود، وعليه تبقى طريقتان الأولى وهي حياة الفرد، وإذا تأملنا هذه الطريقة نجد أن الخطاب الحداثي توسل بها باعتبار المتلقي الأول للوحي هو محمد صلى الله عليه وسلم، ولذلك خضعت سيرته لقراءة متميزة بل اعتبرت أهم ما يدل على واقعية وتاريخية النص الديني.

ويلاحظ على الخطاب الحداثي في دراسته لسيرة النبي صلى الله عليه وسلم التركيز على المرحلة المدنية، ومن المعلوم أن هذه المرحلة تناول فيها الوحي قضايا التشريع والأحكام، بينما المرحلة المكية تناول فيها مسائل العقيدة وأصول الدين مما يدل على أن هذا المنهج يراد من توظيفه البحث في مسألة المرجعية من أجل تأسيس الرؤية العلمانية لاغير؛ لأن البحث في العقائد من صميم البحث الأنثربولوجي، وسنعود في الفصل الخاص بالنقد إلى هذه الجزئية.

إذا من خلال اعتماد هذه الطريقة - حياة الفرد - نجد هذا الإقتراح: "أن تدرس تجربة النبي وما نسب إليه من الأحاديث والأخبار - حسب الخطاب الحداثي- من خلال البحث في دلالة النظام الثقافي عند العرب أيام الدعوة من خلال الأحلاف، نظام القرابة، والمصاهرات، ونظام المعاش، والسلوك الديني المبلور في العقائد والأساطير والقصص[830]. هذه الأمور تدرس من خلال سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد كانت بعض القراءات التي طبقت هذه الطريقة أن وصلت إلى أحكام ونتائج كلها تصب في مصب تاريخية النص الديني مثل: إنكار حجية السنة، وأن القول بإمكانية فهم القرآن بالسنة مقرر عند المسلمين يعني: "أفهمه بنص مواز له هو في حقيقته ثقافي عميق التلبس بعبقرية المجتمع وأحواله"[831]، طبعا الاستدلال دائما عند هذا الاتجاه نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن تدوين السنة، ثم تدوينها في فترة لا حقة، وقد كان ذلك لحاجة اجتماعية[832].

ومما اتصل بحياة النبي صلى الله عليه وسلم وكان أمرا بارزا في السيرة النبوية مسألة "الصحبة" فقد حظي صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرف صحبته وقال فيهم أحاديث كثيرة، ومسألة الصحبة من المنظور الوضعي تدرس كظاهرة أنثربولوجية لما لها من دور في العلاقات الاجتماعية، وبالنسبة لحالة النص الإسلامي لدورها في حفظ النص الأول والنص الثاني، أما النص الثالث فقد بلغت فيه الصحبة مبلغا متميزا إلى أن صارت عند بعض الفقهاء مصدرا من مصادر التشريع. وقد آلت القراءة الأنثربولوجية لحياة محمد صلى الله عليه وسلم

المبحث الثالث

إلى إنكار حجية الصحابة وأن هذه المسألة: "مسألة موثوقية الصحابة إنما هي قياسية وضعها الوجدان الإسلامي لاحقا"[833]: أي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وتأسيس هذه الحجية خارج من زمن الوحي يجعل منها ظاهرة تاريخية وما يبنى عليها يكون تاريخيا، خاصة عندما نجد أصحاب هذه القراءات يحددون مبررات تأسيس حجية الصحابة في أنها:

- التشريع لما حدث بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.
- توسيع أرجاء دلالة النص القرآني بالممارسة التاريخية[834].

أي أن الهدف دنيوي، ولا تستبعد هذه النتائج؛ لأن النتيجة لازمة من لوازم المنهج المتبع. أما الطريقة الثانية التي وظفها المنهج الأنثربولوجي فهي طريقة المقارنة؛ ذلك لأن المسائل المتعامل معها في هذا الإطار مسائل متعلقة بزمن مضى، ولذلك قلت فيما سبق يتوسل في ذلك بعلم التاريخ، ففي هذه الحال ليس أمام الأنثربولوجي إلا الوثائق التي تحدثت عن حياة العرب في الحجاز وعاداتهم ومعتقداتهم وأشعارهم وأساطيرهم... ومن هذا من جهة، وجهة أخرى النص الإسلامي، وتهدف عملية المقارنة إلى عدة أمور منها:

أ - الكشف عن الوظائف الاجتماعية التي تؤديها النظم الاجتماعية. فإذا كانت القبيلة أو رئاسة القبيلة نظاما اجتماعيا، فإن هذا النظام تناط به وظائف معينة هي إدارة شؤون القبيلة أساسا، وقد سبقت الإشارة إلى أن بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وبروزه بدعوته إلى الإسلام يشكل في نظر القراءة الأنثربولوجية حدثا تأسيسيا لنظام اجتماعي مواز، يمكن له أن يضطلع بمهام لم يكن في مقدرة نظام القبيلة الاضطلاع بها، منها تجاوز القبيلة إلى الدولة. يركز المنهج الأنثربولوجي على الكشف عن مثل هذه النظم في إطار تصور وضعي بحت لبيان تاريخية النص، ومن النظم الاجتماعية أيضا نظام الأسرة والزواج، ولذلك يقارن هذا النظام في الإسلام وفي غيره لمعرفة الوظائف المنوطة به.

ب - الكشف عن التأثيرات المتبادلة بين النظم الاجتماعية وباقي النظم الثقافية. وفي هذا نجد عمليات مقارنة أجريت بغرض فهم النص الديني الإسلامي منذ البداية؛ أي منذ بدء الوحي؛ فكانت هناك مقارنة بين الوحي والكهانة والسحر، وبين الوحي والشعر... وهذا بهدف بيان إمكانية الوحي صورة من هذه الصور، أو أساسا لفهمها، وفي ذلك تترتب آثار معينة. يقول نصر حامد أبو زيد: "لقد كان ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها"[835]. وهذا مما يدل على أن المنهج الأنثربولوجي يثبت التداخل وتأثير الظواهر في بعضها البعض، ولكنه هنا يؤكده اعتماد الوحي على ظاهرة الكهانة واتصال البشر بالجن حتى يستوعب العقل العربي مسألة الوحي. ليؤكد بعدها تأثر النص بالثقافة.

ج - المقارنة بين الظواهر في مجتمع معين بظواهر أخرى في مجتمع آخر، وهذا طبعا في حالة وجود شبه بين الظواهر محل الدراسة، وفي هذا نجد محاولات تطبيقية من خلال مقارنة النص الإسلامي من جهة ونص الكتاب المقدس من جهة أخرى، مثل المقارنة التي أجراها الدكتور هشام جعيط من عدة جوانب: من جهة اللفظ، مسألة القدسية، ومسألة التجلي، مسألة الوحي.. وغيرها. كل هذه الأمور درست دراسة مقارنة؛ فمثلا في مسألة تجلى الملك للنبي صلى الله عليه وسلم يقول هشام جعيط: "إن كل منطق القرآن ضد فكرة تجلي الله ذاته، وما وجد في النص المقدس من تأكيدات على كلام الله لموسى أو جدال الله لإبراهيم بخصوص قوم لوط إنما هو استرجاع للتراث اليهودي القديم حيث كانت الأنثربومرفيا طاغية، وقد أراد القرآن بذلك عدم التعارض مع التقليد اليهوي"[836].

وفي هذا الإطار أيضا نجد أركون يقول بأن آية (**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا**...) (البقرة: 31) قد استعارها القرآن من التوراة[837].

كما قورن الوحي في الحالة الإسلامية التي عالجها هشام جعيط مقارنة بالكتاب المقدس وحتى بالديانات الوضعية مثل البوذية والزردشتية، وانتهى إلى أن الأديان مؤسسة من طرف الأنبياء؛ لأن النبي قد يكون مجردا من الوحي مثل بوذا وزرادشت في نظره[838] وهكذا نجد أن هذا المنهج استعمل في قراءة النص الديني بزعم أنه يمتاز بالموضوعية ويتوخى العلمية في أهدافه. وهو من خلال هذه الخطوات التي شكلها يعود إلى بناء ما تم تحليله لينتهي إلى أن المدخل الوحيد لفهم النص هو الواقع؛ لأن النص من خلال بيان العناصر السابقة يبين أنه ظاهرة واقعية تاريخية، ومنه كان القول بتاريخية النصوص الدينية.

المبحث الثالث

المبحث الرابع
المنهج التاريخي

المطلب الأول: ماهية المنهج التاريخي

المنهج التاريخي هو أحد المناهج المعتمدة في مجال البحث في العلوم الإنسانية، وفي علم التاريخ تحديدا؛ ذلك لأن علم التاريخ بحكم موضوعه المتمثل في دراسة الأحداث الماضية يقتضي منهجا خاصا للتعامل ودراسة هذه الأحداث حتى يمكن الوصول إلى نتيجة مقبولة علميا؛ أقول مقبولة علميا لصعوبة التعامل مع الظاهرة التاريخية، فهي من جهة حادثة ماضية وما دامت كذلك تتعذر ملاحظتها ومن ثم تعذر القيام بأول خطوة منهجية وهي (الملاحظة) التي يبنى عليها غيرها من الخطوات اللاحقة وبذلك يتعذر الاستنتاج.

ومن جهة ثانية الحادثة التاريخية حادثة إنسانية، وهي بطبيعتها هذه تشكل جزء من الذات يصبح التعامل معه بموضوعية فيصبح الأمر من الصعوبة بمكان، لكن في الوقت نفسه إذا ما تم وضع قواعد وحددت خطوات ومراحل يأخذ بها الباحث في دراسته للحادثة التاريخية يأمن على بحثه من الخطأ، ومن الذاتية ويصل بذلك أو يقارب الصحة بخصوص الظاهرة التاريخية، أو حوادث التاريخ. وقد اعتمد هذا المنهج كونه يأخذ بالمعطيات الواقعية السببية ولأجل ذلك لم يبق توظيفه موقوفا على فضاء البحث التاريخي، بل اتسع مجال استعماله وصار يؤخذ به في دراسة الظواهر الأخرى كالظواهر الاجتماعية مثلا وحتى في دراسة بعض المسائل الدينية وهي مهمة صار ينهض بها علم تاريخ الأديان وعلم المقارنة بين الأديان.

وكان يفترض أن تكون للدراسات الدينية منهجها الخاص، بل ما هو متحقق أن الديانات على اختلافها لها مناهج بحث، وفي الإسلام هناك منهج البحث الخاص بالأصوليين، ومنهج البحث الخاص بالمحدثين... لكن المتأمل في هذه المناهج يجدها تتقاطع مع المنهج التاريخي، لهذا السبب صارت الدعوة إلى الأخذ به في الخطاب الحداثي دعوة ملحة معتبرة إياه المنهج الوحيد الذي حقق قدرا من الموضوعية، وهو الكفيل ببيان الحقيقة، وما عداه من المناهج لا تخل من الذاتية والأسطورية... وما دام الموضوع الذي نبحث فيه هو النص الديني الإسلامي والحكم عليه بالتاريخية فقد رأى الحداثيون العرب أن هذا المنهج (= التاريخي) من المناهج التي يعوّل عليها في الكشف عن هذا الجانب المسكوت عنه عند المسلمين على حد ما يقولون. والمنهج التاريخي هو: "ذلك البحث الذي يصف ويسجل ما مضى من وقائع وأحداث الماضي ويدرسها ويفسرها ويحللها على أسس منهجية ودقيقة بقصد التوصل إلى حقائق"[839].

لقد شمل هذا التعريف كل المواصفات العلمية بالمفهوم الحديث، والتي يمكن أن تحقق نتيجة صحيحة من خلال قيام هذا المنهج على عملية الوصف، وهي عادة ما تثبت الشيء بخصائصه كما هو دون زيادة أو نقصان؛ لأن عملية الوصف هي وصف الشيء كما هو متحقق لا كما يبدو للباحث؛ لأنه إن اعتمد على ما يبدو له صار الأمر من قبيل الانطباع، ولم تتحقق الموضوعية عندئذ وهي شرط العلمية، وحتى لا يبقي الباحث احتمالا للنسيان، أو لعامل التطور وما يتركه من تأثيرات على الظاهرة التاريخية محل الدراسة يقوم بتسجيلها فور عملية الوصف، ثم بعد ذلك يشرع في عملية التفسير من أجل الوصول إلى استنتاج هو في نظر الباحث نتيجة صحيحة وتشكل وجه الحقيقة بالنسبة لتلك الظاهرة، وهنا تبدو عملية التفسير عملية محورية في دراسة الظاهرة التاريخية إلى درجة أننا نجد بعض من كتبوا في هذا المنهج عرفوه على هذا الأساس، فاعتبر البحث التاريخي: "القيام بصياغة فروض مبدأ تفسير وقوع الأحداث والأحوال لكي يكون لأعمالهم - المؤرخون - قيمة، ويبحثون عن العلاقات الخفية والأنماط الكامنة أو المبادئ العامة التي تفسر أو تصف الظاهرات التي يدرسونها، وبعد تكوين الفروض يبحثون عن الأدلة التي تؤيدها أو تنفيها"[840].

فهو منهج لا يقف عند جمع المعلومات الخاصة بالظاهرة فحسب كما هو التصور التقليدي لعمل المؤرخ، بل يتركز عمله في وضع الفروض، والفروض عمليات تفسيرية مؤقتة تتأكد صحتها أو خطأها بما يليها من عمليات البحث، فإن تأكدت صارت نتائج صحيحة، وإن لم تتأكد تصاغ فروض أخرى، وهو عمل أخذ عن المناهج التجريبية التي أثبتت نجاعة هذا العمل وحققت انتصارات كبيرة، ثم تكون عملية البحث عن علاقة الظاهرة بغيرها من الظواهر السابقة لها أو المتزامنة معها أو الناتجة عنها للوقوف على العلاقة السببية بين الظاهرة وغيرها من الظواهر الأخرى ومن ثم يصل الباحث إلى الأدلة التي تؤيد نتيجته أو تنفيها.

أهم ما يتميز به المنهج التاريخي هو التحول من الصبغة التقليدية الموقوفة على الجمع والسرد إلى الصبغة الحديثة التي تجمع وتفترض وتحلل وتستنتج. وهذا بفضل التطور الذي حققته فلسفة العلوم الحديثة متمثلة في فلسفة التاريخ، ففلسفة العلوم عموما تولي عناية خاصة للمنهج وفلسفة التاريخ بشكل خاص تولي عناية خاصة لعملية التفسير والتنبؤ، وغيرها من الأمور التي تتيح تأسيس معرفة صحيحة أو مقاربة صحيحة للظاهرة نزوعا بدراستها من طبيعتها كظاهرة إنسانية إلى مستوى الظاهرة الطبيعية. إلى درجة أنه هناك من حصر

وظيفة المنهج التاريخي في عمليتي التفسير والتنبؤ[841]. فكون عملية التفسير آلية تتيح معرفة أقرب أوجه الصحة وعملية التنبؤ تتيح معرفة مآلات الظاهرة وتطوراتها المستقبلية.

وما دامت الظاهرة المدروسة في هذا البحث هي النص الديني فقد كانت دراسة الحداثيين في تطبيقهم لهذا المنهج أو في الدعوة لتطبيقه؛ لأنه يمكن من الكشف عن كل ما هو غير حقيقي (= غير تاريخي)، ويجعلنا نتنبأ بمستقبل التعامل مع هذا النص. وهذا الذي جعل أركون مثلا يتنبأ بتحول المسلمين من المرجعية الإسلامية إلى المرجعية العلمانية الغربية، وجعله يعتبر الإيمان والإلحاد ظواهر نفسية من خلال تتبعه لتاريخ الإلحاد، وقد مر بيان ذلك، وحتى يصل الباحث الذي يأخذ بالمنهج التاريخي إلى النتائج المرجوة من عملية البحث يقتضي هذا المرور بخطوات معينة هي خطوات المنهج التاريخي، وهي على النحو التالي:

1. اختيار مشكلة البحث: أي تحديد موضوع الدراسة بدقة، وذلك باختيار ظاهرة أو حادثة محددة يجعل منها موضوع البحث حتى لا تتشعب عملية البحث وتختلط الظاهرة بغيرها من الظواهر الشبيهة بها أو المتقاطعة معها. وتحديد الموضوع يقتضي الوقوف عنده من جوانب وأبعاد مختلفة مثل: البعد الزماني فيتم تحديده أيضا، والأشخاص الذين أنجزوها فيتم التعرف عليهم، والأمور المرتبطة بها فيتم الكشف عنها وعن طبيعة العلاقة بها، والتأثيرات التي تركتها سلبا أو إيجابا. كل هذه العناصر تقتضيها الخطوة الأولى من خطوات المنهج التاريخي، وهي عناصر تتعلق بالظاهرة المختارة كعينة من عينات البحث التاريخي، بل هذه الجوانب هي جزء من الظاهرة من حيث هي كذلك.

فالبعد الزماني يؤكد لنا أنها حدثت في زمان خاص، وبذلك فهي لن تتكرر بل تصبح ظاهرة فريدة من نوعها لا يمكن الرجوع إلى غيرها في دراستها إلا من خلال عملية المقارنة، وبذلك يصبح عنصر الزمان عنصرا حاسما في دراسة الظاهرة التاريخية، أما البعد المكاني فلأنها حدثت في رقعة جغرافية معينة ولم تتكرر في غيرها وهنا أيضا تشبيهها بغيرها من الظواهر التي تحدث في بقاع أخرى لا يكون إلا بغرض المقارنة لتيسير عملية الاستنتاج وعملية التنبؤ. أما الأشخاص الذين أنجزوها فهم جزء منها؛ لأنها لم تكن لتحدث لولا أنها كانت بفعل فاعل معين، وفي هذا العنصر يعرج الباحث على عناصر أخرى كشخصية الفاعلين وثقافتهم والهدف من إنجازهم تلك الحادثة وغيرها من الأمور، ولهذا فهناك ارتباط بين الظاهرة المدروسة وظواهر أخرى أثرت فيها قبلا وبعدا لا يستغنى عن معرفتها.

وما دام الحديث عن هذا المنهج في هذا المقام؛ لأنه من المناهج التي وظفها الخطاب الحداثي في قراءة النص الديني الإسلامي ويلح هذا الخطاب في التركيز على هذا المنهج باعتباره الكفيل بتأسيس تاريخية النص الديني، وما دام كذلك نجد محاولات الحداثيين قد أخذت بهذه العناصر ما أمكنها ذلك، فالنص الديني الذي هو الظاهرة محل الدراسة تم تناوله من جهة الزمان الذي برز فيه، والسن التي أوحي فيها لمحمد صلى الله عليه وسلم، والمكان الذي تجلى فيه وهو مكة المكرمة وتحديد الزمان والمكان كعنصرين يدخلان في دراسة الظاهرة التاريخية كانت الإشارة إليهما بشكل متميز من خلال بيان خصائص البيئة الجغرافية والثقافية في تلك الحقبة الزمنية بالذات الأمر الذي جعلهم يعتبرون الوحي استجابة للواقع، على أساس أن مبدأ تفسير الظواهر يقضي بأن لكل ظاهرة سبب يفسر حدوثها على نحو معين، أما عن الفاعلين أو الأشخاص الذين أنجزوا الحادثة، فكان الوقوف عندهم بشكل متميز، وقد اصطلح عليهم أركون "الفاعلين التاريخيين"[842]. وقد مر بنا هذا في الحديث عن آليات تشكل النص وتثبيته.

2. جمع المادة العلمية: وهي خطوة أساسية في هذا المنهج؛ فطبيعة الظاهرة التاريخية كونها حدثت في الماضي يحتم على الباحث أن يجمع ما أمكنه من مادة علمية متعلقة بالظاهرة ويجب على الباحث هنا الحصول على أجود المعلومات التي تمكنه من القيام بالدراسة [843]، وحتى يتسنى له ذلك يعتمد على المصادر الموجودة والتي تناولت تلك الظاهرة بالتدوين أو غير ذلك، ولهذا تصنف هذه المصادر إلى صنفين: مصادر أساسية ومنها:الآثار، السجلات الرسمية، السجلات الشخصية، التراث الشفوي. أما الصنف الثاني فهو المصادر الثانوية مثل المراجع الحديثة وكل ما كتب بالعودة إلى تلك المصادر.

إن وفرة المصادر وتنوعها يمكّن الباحث من الحصول على أجود المعلومات ومن ثم الإحاطة بدراسة وافية، وبالنسبة للنص الديني الإسلامي إذا ما أريد دراسته وفق هذا المنهج يفترض في ذلك الحصول على المصادر الإسلامية الأصلية التي تناولت التأريخ للسيرة النبوية، ولتاريخ القرآن الكريم، وللسنة النبوية، ولسائر العلوم الإسلامية، وهي مسألة لم يغفلها علماء الإسلام والكتب التي وضعت ما تزال موجودة، وهذا ما يجعلنا نتساءل عن عمل الحداثيين العرب في الوقت المعاصر. هل في أخذهم بهذا المنهج وهم يدرسون النص الإسلامي رجعوا إلى المصادر الإسلامية؟ وإن رجعوا هل جعلوا منها مصادر أساسية أم ثانوية؟ ونوعية المراجع والمصادر التي رجعوا إليها هل هي المصادر المعتمدة المشهورة التي تمكّنهم من الحصول على أجود مادة علمية؟. أم أن قراءتهم كانت قراءة انتقائية؟. الأمر الذي أدى بهم إلى الكثير من النتائج المخالفة للتصور الإسلامي وهي التي سنتحدث عنها في الفصل اللاحق الخاص بالرؤية المكونة.

المبحث الرابع

3. نقد المادة التاريخية: وهذه المرحلة حاسمة في المنهج التاريخي؛ لأن عملية النقد تبنى عليها النتائج من جهة، ومن جهة ثانية يتدخل الباحث بعقله ومعلوماته. فيخضع المادة لعملية نقد مبرزا إيجابياتها وعيوبها، فيتمكن من خلال عملية النقد من الكشف عن حقيقة الظاهرة، وهل المصادر التي تناولتها كانت أحاطت بها أم لا؟ وهل تدخلت آراء من كتب فيها وبالتالي خضعت للأدلجة؟ أم أنها دونت وتوقشت بموضوعية؟ وهل الظواهر الأخرى المتصلة بها كان لها تأثير حقيقي أم عرضي؟ وغير ذلك من الأمور التي يمكن أن ينتهي إليها الباحث في هذه المرحلة بحكم عملية النقد المسلطة على المادة التي جمعها. وحتى تكون عملية النقد شاملة ودقيقة يشترط فيها أن تكون وفق مفاهيم المادة، ووفق مفاهيم الظاهرة محل البحث والدراسة، كما يمكن للباحث أن يقارن الوثائق ببعضها البعض، فتكون عملية المقارنة أداة من أدوات النقد والاستنتاج تمكن الباحث من مقاربة الحقيقة.

بالنسبة للشرط الأول شرط مهم، وهو ينسجم مع المبدأ العام الذي تمت الإشارة إليه في التمهيد الخاص بهذا الفصل من أن المنهج يجب أن يخضع للموضوع، وما دامت المفاهيم آليات منهجية يقتضي الأمر أن تكون المفاهيم مستمدة من المادة التي أخذت من المصادر الخاصة بالظاهرة، وهذا الشرط لم يلتزم به الخطاب الحداثي في دراسته للنص الديني، وقد مر بنا نموذج محمد أركون كيف أنه استعمل ترسانة مفاهيمه كلها مستمدة من علوم الإنسان الحديثة، وسنعود إلى هذا العنصر في الرؤية النقدية في الفصل المخصص لها. كما أن النقد يتنوع إلى نوعين: داخلي وخارجي. أما الداخلي وهو الذي يتضمن الأفكار والأسلوب ونوعية المادة المعرفية وغيرها. ومن هنا نجد التشكيك في أمور وفي نسبتها إلى أصحابها وغير ذلك. أما النقد الخارجي فينصب على أدوات الكتابة، نوعية الورق، الحبر... إذا ما تيسر للباحث القيام بهذه العملية فإنه يتجاوز الكثير من الأخطاء والحواجز ويصل إلى التعريف بالظاهرة بكيفية علمية؛ لأنه درسها دراسة موضوعية.

4. تفسير النتائج: وهي آخر المراحل والخطوات في المنهج التاريخي. سبق بيان وظيفة هذا المنهج على أنها تتركز في التفسير والتنبؤ. فمرحلة التفسير هي المرحلة التي تحدد لنا الحكم النهائي والنتيجة المتوصل إليها، وهذا يعني أن المراحل الأخرى كانت مراحل ممهدة لهذه المرحلة. فإذا كانت تلك المراحل تمت وفق القواعد المحددة تكون عملية التفسير دقيقة وتكون النتيجة صحيحة، وإن كانت مخالفة للقواعد المحددة كانت النتيجة خاطئة. ولما كانت المراحل السابقة خطوات واقعية اعتبر هذا المنهج منهجا واقعيا لأنه يتعامل مع الظاهرة من خلال المعطيات المادية التي يكون احتمال الخطأ فيها قليل.

وبالنسبة للنص الديني مدار هذا البحث ذهب الحداثيون في تفسيرهم للنتائج المتوصل إليها إلى أنها تؤكد تاريخيته، وذلك لاعتمادهم على مصادر غير المصادر المتعلقة بهذا الموضوع (= النص الديني). كما أن المفاهيم الموظفة مفاهيم غريبة عن هذا النص. ولذلك آلت تفسيراتهم إلى تاريخية النص الديني بينما النص له جهازه المفاهيمي الخاص به. ولكن الحداثيين اعتبروا تلك المفاهيم مفاهيم مثالية ميثية لا تتناسب مع المنهج التاريخي، وأحسب أن في ذلك أغلوطة لأن البحث التاريخي في مجال الفكر أو في مجال الأديان يمكن تناوله بالدراسة وهذا ما صار يدرج في عداد تخصصات معرفية مثل تاريخ الأديان. لكن الحداثيين العرب يلتمسون مبررات للأخذ بهذا المنهج في بعده المادي وهذا ما سنقف عليه في المطلب اللاحق.

المطلب الثاني: مبررات توظيفه

لقد كان للتطور الذي حققته العلوم الإنسانية في العصر الحديث الأثر الكبير في تقليد هذه العلوم خاصة على مستوى المنهج الذي صارت فيه هذه العلوم تقلّد العلوم الطبيعية فيه، ولذلك صارت نتائجها تنعت بأنها نتائج علمية لا فلسفية، ومن هذه المناهج المنهج التاريخي الذي علقت عليه القراءة الحداثية للنص الديني الكثير من الأمل في تحقيق تاريخية النص الديني وذلك لعدة مبررات منها:

1. طبيعة الموضوع: الموضوع محل الدراسة هو النص الديني الإسلامي في مستوياته الثلاثة: النص القرآني، النص النبوي، والنص التراثي. هذا النص بمستوياته المختلفة مدون ويتعاطى معه المسلمون كمرجعية في حياتهم حسب الترتيب طبعا. وما دام رهان القراءة الحداثية هو إدخال التاريخية إلى ساحة هذا النص وجد أصحابها في المنهج التاريخي أحد المناهج التي تمكنهم من بلوغ هذه الغاية، ذلك لأن هذا النص وقع في الماضي؛ أي في التاريخ وبالتالي محاولة البحث عن تدوينه تكون عملية تاريخية، وعملية جمعه عملية تاريخية، ونزول الوحي حادثة تاريخية، ووضع الكتب حادثة تاريخية، وبذلك اعتبر النص في حد ذاته ومن جميع جوانبه حادثة تاريخية. وما دام كذلك يدرس كأي ظاهرة تاريخية وفق المنهج التاريخي؛ فبخصوص النص القرآني ينظرون إليه من البداية - بدء الوحي- وقد مر بنا كيف أنهم نظروا إليه على أنه حادثة تاريخية بحتة بدليل أن أركون اصطلح عليه "الحدث القرآني" كما أن نصر حامد أبو زيد اعتبره "ظاهرة ثقافية" وسواء قيل: "حدث" أو "ظاهرة" فكلا المصطلحين يهدف إلى إثبات دنيوية الوحي، واعتباره مما حدث في الزمان. وهو من الأمور التي تجري عليها أحكام التاريخ.

وحتى تتم دراستها وفق معايير العلم لا بد من إخضاعها للمنهج التاريخي. والأمر نفسه قيل عن تدوين المصحف، فهو أحد الأحداث

المبحث الرابع

التاريخية الأساسية في تاريخ القرآن الكريم، ولذلك كانت تساؤلات الحداثيين متميزة حول هذه الجزئية خاصة وأنها كانت بأمر من الخليفة الثالث فكانت من الأمور التي مثلت خلفية سياسية في نظرهم لا يمكن الكشف عنها إلا من خلال المنهج التاريخي الذي يمكن أن يكشف لنا عن ملابسات الحادثة وعلاقاتها بغيرها من الظواهر ذات الصلة بها مثل: النسخ المعتمدة والأمر بإحضارها واعتمادها في عملية التدوين، ومثل تثبيت الكتابة الإملائية الذي تم في وقت متأخر، ومثل الانتقال من الشفوي إلى المكتوب الذي هو جوهر هذه العملية، وما يتركه من أثر على الدلالة.

كل هذه الجوانب هي جوانب تاريخية تدرس في إطار تاريخ القرآن الكريم وما دامت كذلك فالمنهج التاريخي هو الأنسب لدراستها من منظور الحداثيين، وإن كان علماء الإسلام قد اهتموا بهذه الجوانب المختلفة وضمّنوها مدوناتهم ككتب علوم القرآن وغيرها، فإن القراءة الحداثية ترى في تلك المدونات غير موثوقة من جهة[844]، ومن جهة أخرى كانت قراءة أصحابها قراءة إيمانية ميثية.

وبالنسبة للنص النبوي فقد مر كذلك بعدة مراحل هي محطات تاريخية زمنية، ففي البداية لم يكن مدونا ثم دون، ثم وقع الاختلاف في كيفية تصحيح الأحاديث، ثم طرح الحديث النبوي كمصدر من مصادر التشريع... هذه الجوانب وغيرها من السنة النبوية هي في نظر المسلم المؤمن بالمرجعية الإسلامية لا تنفك عن البعد الغيبي الإيماني، وإن كانت قد حدثت في واقع بشري؛ لأن الإسلام لم يكن يشرع لعالم آخر غير عالم البشر، بل جاء ليشرع لواقع بشري دنيوي. وقد تعاملت مع هذا الواقع نصوص القرآن والسنة لكن القراءة الحداثية تعتبر هذه المحطات من تاريخ السنة النبوية محطات دنيوية بحتة حدثت في التاريخ لا يمكن التعامل معها خارج إطار التاريخ، وفي هذا كان تركيز الحداثيين على عدة عناصر اعتبروها عناصر فعالة ساهمت في تأسيس حجية السنة وتعاليها عن التاريخ، مثل الإمام الشافعي الذي اعتبرها مصدرا من مصادر التشريع وقد مر بنا الحديث عنه.

من هنا، من هذه الرؤية الوضعية للنص النبوي والتي اصطدمت مع العقيدة الإسلامية التي تثبت العصمة للنبي صلى الله عليه وسلم وحجية السنة، ذهب الحداثيون إلى أن الكشف عن هذه القراءة الإيمانية للنص النبوي أيضا يمكن أن يكشف عنها أو عن غيرها المنهج التاريخي. أما بخصوص النص التراثي فهذا الحكم عليه تاريخيا أو دراسته وفق المنهج التاريخي بغرض تاريخيته، فالأمر يختلف عن النص القرآني والنص النبوي، وجهد علماء الإسلام كثيرا ما كان مرتبطا بواقعهم بل كانوا يصرحون بذلك. من خلال هذا تلح القراءة المعاصرة على توظيف المنهج النقدي التاريخي في قراءة النص الديني؛ لأن طبيعته طبيعة تاريخية ينبغي أن يسلط عليها المنهج التاريخي.

2. طبيعة المنهج: لقد تم الحديث عن المنهج التاريخي في المطلب السابق وأهم خطواته، وتمت الإشارة إلى أنه منهج التعامل مع حادثة وقعت في الماضي، ولذلك كانت قواعده مكيفة مع الموضوع المدروس، وهو الحادثة الماضية. وبما أن النص الديني في نظر الحداثيين حادثة وقعت في الماضي وتأثرت بأحداثه فهو حادثة تاريخية ينبغي أن تدرس وفق المنهج التاريخي، فبالنسبة لعملية جمع المادة كخطوة من خطوات هذا المنهج نجد الحداثيين يعتبرون المصادر المعتمدة في عملية التدوين غير وافية؛ أي أنها ناقصة ومن ثم فهي مشوبة لأنه منها ما هو مبعد مثل المصادر الشيعية؛ لأن الشيعة حصروا في خانة المعارضة وتعرضوا غالبا للاضطهاد حتى مجيء عهد الفاطميين والبويهيين[845]. وهذه العملية يمكن كشفها بالمنهج التاريخي الذي يقتضي تحصيل أكبر وأجود مادة علمية تمكن صاحبها من الإحاطة بالموضوع. فلا يمكن دراسة حادثة تاريخية مع إقصاء شطر الإسهامات التي ساهمت فيها، فطبيعة المنهج إذا من خلال هذه المرحلة تكون مناسبة لدراسة الموضوع. وبالنسبة للخطوة الثالثة للمنهج التاريخي، وهي عملية النقد فهي عملية من صميم المنهج التاريخي، وتوظيفها وتطبيقها يكون على الحادثة التاريخية التي تعددت حولها الرؤى ولذلك يستعين الباحث في عملية النقد بالمعارف العقلية التي يمكن أن تكشف عن الحادثة من حيث هي كذلك، وتميزها عمّا تعلق بها من آراء المؤمنين بها وغير ذلك مما يدخل في عملية التقديس المنافية للتاريخية، وعملية النقد التاريخي تحتم على المؤرخ نمط العقل الشغال المتعامل معها[846]. على أساس أن مسألة التقديس والأدلجة، وفضاء السحرية نابعة من عدة عقول لا من عقل واحد.

3. طبيعة المناهج المستعملة: لا شك أن قراءة النص الديني قد بدأت منذ وقت مبكر عند المسلمين، كما بدأت منذ وقت طويل أيضا من طرف المستشرقين ولكن القراءتان معا في نظر الخطاب الحداثي لم تصل لا هذه ولا تلك إلى قراءة وافية تمكن صاحبها من تجلية الحقيقة. ولهذا كان من مسوغات الدعوة إلى الاعتماد على المنهج التاريخي واقعيته واعتماده على العناصر المادية الوضعية في تتبع الظاهرة ودراستها. خلاف المناهج التي اعتمدها المسلون من خلال ما أبدعه الفكر الإسلامي من مناهج هي في نظر الحداثيين عائق أكثر مما هي حافز. يقول أركون عن الفكر الإسلامي في هذا المستوى: "إنكفأ على ذاته داخل منهجية سكولاستيكية اتباعية واجترارية، وكانت هذه السكولاستيكية نفسها قد انقسمت إلى معارف جزئية مبعثرة وتشكلت على هيئة تراثات مذهبية مبتورة ومتنافسة ومغلقة بعضها على البعض الآخر"[847].

المبحث الرابع

إن هذه الأوصاف التي نعت بها أركون المناهج التي استعملها المسلمون من تقليد وتكرار ومذهبية... ولدت الكثير من العقبات التي حالت دون دراسة النص الديني دراسة علمية، من هذه العقبات تشكيل حافز دوغمائي لا يتيح التعاطي مع المسألة المدروسة بكل حرية وبالأدوات المختلفة المتاحة للباحث، الأمر الذي يجعله ينظر إليها من زاوية معينة تتكون من خلاله رؤية خاصة لا تعد أن تكون تكرارا لما أثبته السابقون. وقد مرّ بنا في الفصل الأول من الباب الأول أنه من أهداف التاريخية تحطيم الدوغمائية في الإطار الإسلامي. كما أن المنهجية الإسلامية التي تعتمد بشكل كبير على فهم السلف واعتبارهم سلطة معرفية ودينية في نظر الحداثيين. هذه المنهجية غير علمية عندهم؛ لأن: "المعاصرين لزمن القرآن لم تكن المعرفة التاريخية هي شغلهم الشاغل كما هو حاصل الآن، كانت المعرفة الأسطورية أو الخيالية القائمة على حب التضخيم والمبالغة هي المسيطرة على وعي الناس، ولا تزال هذه العقلية مسيطرة على وعي الشعوب التي لم تدخل مرحلة العلم والحداثة التكنولوجية حتى الآن"[848].

إن هذه المواصفات التي تعتبرها القراءة الحداثية خصائص الرؤية الإسلامية للنص الديني مردها المنهج المثالي القائم على الثقة في الرواة وعلى عدم الجرأة على النقد، ولذلك تكرست في نظرهم هذه النتائج السلبية التي لا يمكن القضاء عليها إلا بقراءة مادية وضعية قوامها النقد التاريخي، ولهذا كان تركيزهم على أهم المحطات في تاريخ النص الديني كنزوله ولغته وتدوينه... وما قيل عن القراءة الإسلامية قيل أيضا عن بعض القراءات الاستشراقية، فبعض المستشرقين حسب أركون تواطؤوا مع المسلمين وقاموا بمخاتلة الحقيقة إما حفاظا على مكسب وإما خوفا على النفس خاصة مع تنامي الحركات الإسلامية، ووصول بعضها إلى الحكم.

يقول أركون معيبا على الاستشراق مثل هذا الأمر: "ليس المؤمنون وحدهم هم الذين بقوا منغلقين على أنفسهم داخل السياج الدوغمائي، وإنما التبحر الاستشراقي الأكاديمي نفسه ظل منغلقا داخل نفس السياج لزمن طويل عندما اكتفى بنقل أفكار الإسلام السني الأغلبي إلى اللغات الأوروبية"[849]. من هنا كانت الدعوة إلى المنهج التاريخي وتطبيقه في دراسة النص الديني؛ لأن المنهج المستعمل لم يكن وافيا بالغرض، هذا الغرض هو الكشف عن أمور كانت مستورة في نظر الحداثيين، أو هو عملية تفكير في اللامفكر فيه كما يقول أركون؛ أي أن هذا المنهج يساهم في إضاءة هذا النص إلى أقصى حد ممكن، ومن المناهج التي تبلغنا هذه الغاية المنهجية التاريخية [850].

من هنا، من طبيعة المنهج المستعمل في قراءة النص الديني، وبيان عدم كفاءته وجد الحداثيون مسوغا للأخذ بالمنهج التاريخي على أساس أنه من المناهج البديلية والمتلائمة مع الموضوع الذي هو النص الديني، وذلك لمادية هذا المنهج واعتماده العناصر الواقعية، وإبعاده لكل مسألة أو عنصر غيبي وهذا بالاعتماد على أكبر مادة علمية متاحة للباحث. وقد سعى أصحاب هذا المنهج إلى معالجة كل ما يتعلق بالنص الديني معالجة سببية وضعية بحتة أدت بهم إلى تكوين إثبات تقني للمسائل، وهو أمر سنقف عليه في الفصل اللاحق.

المبحث الرابع

الفصل الثاني

الرؤية المكونة

المبحث الأول: خصوصيات هذه الرؤية

المبحث الثاني: تغيير محورالاهتمام في العقيدة

المبحث الثالث: أثر اللغة في الرؤية

المبحث الأول
خصوصيات هذه الرؤية

من الطبيعي أن تكون الرؤية تابعة للمنهج المستعمل متسقة مع آلياته وخطواته، وقد جاءت رؤية الحداثيين العرب ومن خلال النماذج التي وقفنا عندها كذلك؛ فهي رؤية بعيدة عن التصور الإسلامي، ومرد ذلك المنهج المستعمل في دراسة النص الديني، إنه منهج غير إسلامي على الرغم من إلزام الحداثيين العرب أنفسهم بأن يخضعوا مناهجهم للنص الديني لا العكس كما وجدنا ذلك عند نموذجين شهرين: أركون والجابري ولذلك كانت الرؤية التي أفضت إليها قراءتهم رؤية غير إسلامية كما سبق القول.

المطلب الأول: رؤية تفاضلية

إن تاريخية النص الديني بما أنها مجال يسعى الخطاب الحداثي العربي المعاصر إلى تأسيسه والدفاع عنه، هذا الموضوع يتنافى مع الصبغة العامة للرسالة الإسلامية أقصد صبغة «العالمية» على وجه الخصوص؛ لأن التاريخية تبقي على النص في التاريخ، فهو أسير الماضي لا يمكن أن يصبح مرجعية للحاضر أو المستقبل، وهنا تصطدم تاريخية النص مع الإسلام في حد ذاته، فوجد الخطاب الحداثي نفسه أمام تساؤل جوهري كيف يمكن الاعتراف بعالمية الرسالة الإسلامية، مع القول بتاريخيتها؟

للإجابة على هذا التساؤل وجد الحداثيون ملجأ تبريريا هو الانتقائية أو الأخذ بمبدأ "التفاضلية" فكانوا ينتقون من النصوص ما يلائم رؤيتهم وما عداه لا يتم التطرق إليه، وما دام مبدأهم دائما هو أن العبرة لخصوص السبب راحوا يجردون النصوص من بعدها الآخر الذي هو "عموم اللفظ" حتى يستقيم لهم الأمر، لذلك نجدهم يأخذون بالنماذج الشاذة فكانت رؤيتهم رؤية تفاضلية. وعملية التفاضل في التعاطي مع النص عموما والنص الديني خصوصا، عملية هي في جوهرها امتداد للفكر الغربي، فالجابري على الرغم من أنه أحد الذين أخذوا بالتفاضل يرى بأن التفاضل يعود إلى نشاط البحث الفللوجي في القرن 19 الذي انتهى إلى تعديل الرؤى الشمولية أو التخلي عنها لصالح النظرة التجزيئية التي تجتهد من أجل رد كل فكرة إلى أصل سابق خدمة للمركزية الأوروبية[851].

يستشف من هذا أن النظرة التفاضلية، ليست نظرة إسلامية، بل هي امتداد للمركزية الغربية، وقد كانت محاولات الخطاب الحداثي توظيفها على الرغم من اعتراف دعاته بأنها امتداد للمركزية الغربية، كما وجدنا مع نموذج الجابري، فهو المعني الأول بكلام الدكتور طه عبد الرحمان حينما قال: "وأما نقص عملهم فينبئ عنه اتباعهم الشاذ والغريب من الأقوال فلا يطلب الشاذ إلا من يريد الزيغ عن الحق والمروق، ولا يطلب الغريب إلا من يريد المخالفة والظهور، ولا أشذ ولا أغرب مما ينقلون عن غير أهل هذا التراث متوسلين به عند النظر في معارف التراث"[852] قيل عنه أيضا بأنه عينة من عينات التعاطي التشطيري مع التراث[853].

وما يقال عن الجابري يقال عن غيره من المفكرين العرب الذين يشتغلون بالخطاب الحداثي العربي المعاصر، ومن خلال الحكمين السابقين، وقبلهما اعتراف الجابري يتأكد لدينا بأنها رؤية تفاضلية حتى في رأى النقاد والمفكرين سواء أكانوا من حملة التصور الإسلامي أم من غيرهم. وما يؤكد ذلك أيضا ما سنقف عليه من عينات للخطاب الحداثي في قراءته للنص الديني في مستوياته المختلفة تبرز الرؤية التفاضلية كخاصية من خصائص القراءة الحداثة العربية المعاصرة لهذا النص.

فبالنسبة للنص القرآني سبق لنا أن وقفنا على مختلف الجوانب التي من خلالها سعى الخطاب الحداثي العربي المعاصر إلى تأسيس تاريخيته كوجوده قبل النزول وأسباب نزوله، وطبيعة نزوله، وماهيته هل هو لفظ فقط أم لفظ ومعنى؟ وغيرها من الأمور بغية تأسيس التاريخية كما يريدالخطاب الحداثي هذا من جهة، ومن جهة أخرى يتجلى التفاضل في طبيعة المراجع التي رجع إليها هذا الخطاب؛ فبالنسبة للمراجع والمصادر التي اعتمدها الحداثيون العرب يمكن تقسيمها إلى قسمين: مراجع إسلامية، ومراجع أجنبية، تمثلت في كتب الاستشراق تحديدا.

والمتأمل في مراجع الخطاب الحداثي العربي يجدها المراجع الأجنبية بالدرجة الأولى، وهذا ما يلمسه القارئ ويجده في كتابات محمد أركون مثلا، لقد كان تركيزه على كتب المستشرقين معتمدا عليها في دراساته الإسلامية سواء فيما يتعلق بنص الوحي، أو بالنص التراثي. وكان الأولى الاعتماد على مصادر إسلامية، ولكن الرؤية المرجو تأسيسها جعلته يعتمدعلى كتب المستشرقين، ففيما يخص النص القرآني وجدنا أركون في معالجته لبعض المسائل المتعلقة بعلوم القرآن يصرح باعتماده على كتب الاستشراق مثل حديثه عن الفرق بين الشفوي والمكتوب، وفي ذلك يعتمد على المستشرق الفرنسي إرنست رينان ([854](Ernest Renan الذي كان يقول: "ولكن القرآن كان كلاما من قبل أن يكون نصا وقد ظل إلى أيامنا كلاما تعبديا، وما التاريخ الانتقادي للقرآن سوى إعادة بناء المجموع الصحيح لجميع النصوص التي نزلت على محمد باسم التنزيل"[855].

لا أريد التعليق على هذا الكلام ولا على ما سيأتي بعده لأني أريد بيان صفة التفاضلية كصفة ملازمة للقراءة الحداثة العربية المعاصرة، أما نقدها فسيأتي في الفصول اللاحقة. على كلّ تبدو هذه الفكرة التي ركز عليها أركون في كتاباته حول النص القرآني محورية في كلامه، وهي فكرة إرنست رينان استعارها منه أركون وبنى عليها نتائج خاصة في مجال الدلالة وما يترتب عليها من أحكام شرعية، ومن الأمور التي ترتبت على الأخذ بهذه الفكرة عند أركون إنكاره المرجعية القرآنية لعمل وتصرفات المسلم المعاصر والدعوة إلى ضرورة قراءة النص القرآني قراءة تزامنية - بالمفهوم الألسني - وهذا في نظره ما يجعلنا نقف على دلالات أخرى للنص القرآني غير الدلالات السائدة.

كما نجد أركون أيضا في دراسته لمسألة الشفوي والمدون، والفرق بينهما، يعتمد على رأي رينان في هذه المسألة الذي يقول بأن القرآن كان كلاما قبل أن يكون نصا وقد ظل كلاما تعبديا حتى هذه الأيام[856] وقد اعتمد أركون هذا الرأي أيضا وراح يقدم تعريفا آخر للقرآن الكريم غير التعريف الإصطلاحي المتداول عند المسلمين فيقول: "القرآن مجموعة محدودة ومفتوحة من النصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيا بعد القرن الرابع"[857].

كما نجد الظاهرة نفسها عند هشام جعيط، فكتابه الذي خصص جزأه الأول للبحث في الوحي والقرآن والنبوة، يكاد يفتقر للمراجع الإسلامية أمام كتب المستشرقين التي اعتمدها وذلك سر تشكيكه في ترتيب الآيات داخل السور، كما رفض أمية النبي عليه الصلاة والسلام، وغيرها من المسائل التي تضمنها هذا الكتاب[858]. هذه من دلائل التفاضل في الرؤية الحداثية العربية المعاصرة؛ أعني اعتمادها المصادر الاستشراقية بدل المصادر الإسلامية في دراسة النص الإسلامي.

أما التفاضل من جهة أخرى فقد حدث على المستوى الداخلي فالمصادر الإسلامية متفاوتة القيمة؛ فعند أهل السنة مثلا نجد أن صحيح البخاري من أصح الكتب، وقد تضمن الحديث عن المباحث الخاصة بالقرآن وعلومه، فقد جمع الإمام البخاري مختلف النصوص التي تحدثت عن نزول القرآن الكريم، وعن حملته، وعن حفظته، وعن تدونيه، وما إلى ذلك في كتاب فضائل القرآن، لكننا لا نجد واحدا من الحداثيين العرب عاد إلى هذا المصدر المهم عند المسلمين السنة، وتم الاعتماد على مصادر أخرى تكررت كثيرا، مثل كتاب الإتقان في علوم القرآن للإمام السيوطي، وليس الأمر هنا التقليل من شأن هذا الكتاب ولكن طبيعة عمل الإمام السيوطي هي الجمع، فلم يكن منظرا أو ممحصا محققا بقدر ما كان همّه جمع المعارف الإسلامية خوفا عليها من الضياع؛ لأن الظرف الذي عاش فيه الإمام السيوطي اقتضى ذلك.

فالأمة كانت تعيش وضعا حضاريا متدهورا، الأمر الذي جعل الإمام السيوطي يوجه عمله ويركز جهده على جمع ما هو موجود، استجابة لموقف حضاري هو حماية الذاكرة الإسلامية، والغريب في الأمر أن هذه المسألة معلومة لدى الحداثيين العرب. فالدكتور نصر حامد أبو زيد مثلا يقول متحدثا عن الزركشي والسيوطي وكتابيهما: البرهان والإتقان: "كان التحدي الذي واجههما الحفاظ على الذاكرة الحضارية للأمة على ثقافتها وفكرها في مواجهة الزحف الصليبي الغربي... ثم يقول: ولم تكن هذه العملية في حقيقتها سوى استجابة حضارية لموقف فرض على العقل العربي الانسحاب إلى الداخل، والاعتصام داخل حدود علوم «النص» والعكوف على الثقافة والفكر يحميهما من الضياع ويحافظ عليهما من التشتت"[859].

رغم هذا - الوعي بطبيعة عمل الإمام السيوطي - نجد التركيز عليه دون الإمام البخاري مثلا في مسائل خاصة بالنص القرآني، وحتى المسائل التي أوردها الإمام السيوطي، ولم تكن تصب في مصبهم تم تجاهلها، من ذلك مثلا التركيز على تأثير الثقافة في النص انطلاقا من أسباب النزول، إذ اعتبر الدكتور نصر حامد أبو زيد أن الوحي كان استجابة للواقع، وأن نزول القرآن كان لأسباب بيئية ثقافية دون الإشارة إلى الآيات الكثيرة التي ذكرها الإمام السيوطي بأنها نزلت دون سبب نزول، ففي هذه المسألة تم القفز على ما ذهب إليه الإمام السيوطي؛ لأنه لا يوافق مذهبهم في ذلك، وهذه إحدى تجليات خاصية التفاضل كخاصية للرؤية الحداثية.

أما عن المسائل التي تم التطرق إليها فإننا نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد مثلا يعتمد في مسألة التدوين رأيا شاذا أورده الإمام السيوطي فجعل منه مرجعا معتمدا، هذا الرأي الذي قال فيه الإمام السيوطي والذي مفاده أن: سورة الأحزاب كانت تقرأ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم تقدر إلا ما هو الآن[860] اعتمد نصر حامد أبو زيد هذه الرواية وغيرها مما يشبهها ولم يلتفت إلى سائر الروايات المخالفة لذلك، مثل ما أورده الزرقاني في مناهل العرفان من أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدل على موضع المكتوب من سورته، وكان يأمر من كان من الصحابة يكتب له الوحي بأن يكتبوه فيما يسهل عليهم من العسب واللخاف والرقاع وقطع الأديم، وعظام الأكتاف والأضلاع، وكان هذا الذي يكتب يوضع في بيت النبي صلى الله عليه وسلم، وهكذا إلى أن انقضى هذا العهد عهد النبي صلى الله عليه وسلم والقرآن مجموع على هذا النمط[861].

هذه الرواية الثانية على شهرتها واعتمادها من طرف المسلمين أهملت في الخطاب الحداثي العربي المعاصر وتم التركيز على رواية السيوطي السابقة مما يدل أيضا على الانتقائية، والتفاضلية في رؤية الحداثيين في دراستهم للنص القرآني. ومن المسائل التي يوردون فيها

المبحث الأول

الشاذ من الأقوال، بل أقوالهم وظنونهم في بعض الأحيان مسألة التدوين، على أساس أنها تم فيها التركيز على الحفظ، فيشككون في عملية الحفظ ويقولون بأنها ليست دائما مضمونة النتائج[862]، ويهملون الروايات الواردة فيما كان يعضد الحفظ مما هو مدون على الوسائل المذكورة في نص الزرقاني السابق مما يدل أيضا على أنهم يختارون الشاذ من الأقوال فكان تعاطيهم مع النص القرآني وتاريخه تعاطي تجزيئي تفاضلي.

من المسائل كذلك التي تناولوها بخصوص النص القرآني مسألة الوحي، فلم تعتمد في مفهومه «الاصطلاحي» التعريفات الإسلامية المشهورة وإنما اعتمدت الآراء الشاذة، بل نجد نصر حامد أبو زيد مثلا أهمل مختلف النصوص الإسلامية، ليأخذ بردود أفعال القرشيين زمن البعثة بوصفهم الوحي بأنه شعر حينا وسحر حينا، وجنونا حينا آخر، فراح يجري مقاربات تفسيرية بين الوحي وهذه المفاهيم لينتهي إلى أن «الوحي» لا يعد أن يكون ظاهرة ثقافية شأنها شأن الظواهر الثقافية الأخرى التي كانت سائدة في الحجاز والتي كان نزول القرآن متزامنا معها، الأمر الذي أدى به إلى إنكار الاتصال بين عالمي الغيب والشهادة أو إنكار ظاهرة «الوحي». ومثل ما هو الأمر مع محمد أركون حينما اصطلح على «الوحي» مصطلح «الحادث القرآني» وكان غرضه من تحويل التسمية إبراز اتصاف هذه المعرفة التاريخية بالصفة الوضعية[863] والبعض منهم ينكر ذلك جهارا. يقول عزيز العظمة في هذا المجال: "إني لا أعتقد بإمكانية التواصل بين القوى الخفية وبين البشر"[864].

هذه بعض النماذج التي أردت من خلالها بيان التفاضل في رؤية الحداثيين في مجال دراستهم للنص القرآني، والأمر نفسه بالنسبة **في دراستهم للنص النبوي؛ فالرؤية التفاضلية في تناولهم النص النبوي تتجلى أيضا في: نوعية المصادر المعتمدة عندهم، في حجية السنة، وفي تدوينها أيضا، وحتى فيما بني على السنة من أحكام تشريعية، وهذا بفعل نظرتهم لحجية السنة: فبخصوص المصادر نجد مثلا من يعتمد الرسائل الجامعية ويهمل مصادر إسلامية أصيلة مثل ما هو الشأن مع عبد المجيد شرفي في الفصل الذي خصصه لعلوم الحديث ضمن كتابه: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، إذا اعتمد في مسألة غاية في الأهمية والخطورة. رسالة قدمت لنيل شهادة الدراسات المعمقة (DEA) في إحدى الجامعات التونسية ولم يعتمد المصادر الإسلامية في ذلك**[865]. **والأمر نفسه نجده عند محمد أركون ففي حديثه عن السنة الإسلامية الشاملة نجده اعتمد كتب المستشرقين أكثر مما اعتمد كتب المسلمين وإن كانت هذه الكتب فهي من المراجع الحديثة، أو من الكتب غير المتخصصة بالنسبة للمصادر، وقد تجلى الأمر عنده بشكل متميز في إشادته بالمستشرقة الفرنسية جاكلين شابي (jacquline chabbi) صاحبة كتاب: «إله القبائل إسلام محمد»**[866].

هذه إحدى النواحي التي اهتم بها الحداثيون في دراستهم للسنة النبوية، مما يدل على أن معالم التفاضل متحققة على هذا المستوى، وهكذا صارت مناقشاتهم للسنة وعلومها في ضوء الدراسات الاستشراقية، وما اعتمدوه من مصادر إسلامية يعتبر ثانويا في علوم الحديث مثل تركيزهم وتمثيلهم بمقدمة ابن الصلاح، إذ كانوا يعتمدون عليه دون غيره من المحدثين الذين كانوا أكثر شهرة منه في مجال الحديث وعلومه.

من الأمور المتعلقة بالسنة والتي تبرهن على الرؤية التفاضلية في الخطاب الحداثي مسألة تدوين السنة، إذ نجد الاعتماد أيضا على الانتقائية، فتدوين السنة في نظرهم غير مشروع من جهة، ومن جهة ثانية تم في وقت متأخر نسبيا - في خلافة عمر بن عبد العزيز- وبالتالي إذا تم النظر إلى الجهة الأولى، جهة تدوينها نجدهم يوردون ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في مجال نهيه أن يدون ما سمعوا عنه من أحاديث معتبرين ذلك النهي ينسف علوم الحديث كلها[867] في حين تهمل النصوص الأخرى التي تحث على الجمع والتدوين مما ذكره علماء السنة. من جهة أخرى نجد مسألة من أخطر المسائل تؤكد الرؤية التفاضلية للحداثيين في مجال دراستهم للنص النبوي هي مسألة حجية السنة، وإن كنت قد تناولت هذه المسألة في المدخل العام لهذا البحث في الحديث عن أنماط توظيف النص ووجدنا أن من هذه الأنماط أنه وظف كمرجعية سواء تعلق الأمر بالنص القرآني أو بالنص النبوي.

لكننا نجد الحداثيين العرب ينكرون حجية السنة آخذين في زعمهم بحديث نبوي، وهو ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في حادثة تأبير النخيل: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"[868] فباعتمادهم على هذا الحديث يعتبرون أن النبي صلى الله عليه وسلم هو نفسه يحث على عدم الأخذ بالسنة فهذا الحديث عندهم اعتبر مدار السنة كلها، وهو ناسخ لجميع الأحاديث الواردة في مجال حجية السنة، وقبلها نصوص القرآن الكريم[869]، ومن هذه الأحاديث مثلا قول النبي عليه الصلاة والسلام: "عليكم بسنتي"[870]، وقوله صلى الله عليه وسلم: "خذوا عني مناسككم"[871] وغيرها من الأحاديث. وقبل ذلك نصوص القرآن الكريم التي قرنت طاعة النبي صلى الله عليه وسلم بطاعة الله عز وجل كقوله تعالى:)... **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**...((محمد: 33) وقوله تعالى:)... **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ**...((الحشر: 7) وغيرها

المبحث الأول

من الآيات.

وقد ترتب على هذا الأمر نتائج خطيرة مثل إنكار الكثير من الفرائض الشرعية كالصلاة، والصيام، والزكاة، وإباحة بعض المحرمات مثل الربا[872] والبعض منهم يعتمد نصوصا ولم يتأكد هل هي نصوص شرعية أم لا؟ من ذلك مثلا ما أورده الدكتور الطيب تيزيني: "القرآن ذو وجوه متعددة، فخذوا بوجهة الحسن أو الأحسن"[873]، أورد هذا النص على أنه حديث للنبي عليه الصلاة والسلام ولكن دونما ذكر لمصادره، ولم يقم بتخريج له وهذه من صور التعاطي التجزيئي التفاضلي في الرؤية الحداثية، الأمر الذي جعل الشيخ البوطي يعلق ساخرا على استدلال الطيب تيزيني بهذا النص الذي اعتبره حديثا نبويا قائلا بأن لا علم له بهذا الحديث وأنه لا يعرف له مصدرا وأن راويه هو الدكتور التيزيني[874] وهكذا نجد الرؤية التفاضلية في الخطاب الحداثي العربي المعاصر جلية في تعاطيه مع النص النبوي، وإن كانت هذه المواقف يتناقض أصحابها في قراءتهم وسأكشف عن مظاهر هذا التناقض في الفصول اللاحقة التي سأخصصها للنقد، أو لطرح تاريخية النص الديني من زاوية نقدية.

والأمر نفسه - التعاطي التفاضلي - يتجلى في الخطاب الحداثي على مستوى قراءة النص الديني الثالث (= التراث) وهذا ما يتجلى مثلا في قراءة الدكتور محمد عابد الجابري من خلال تركيزه على جانب دون جانب أو ما أسماه بالمعرفة أو الثقافة «العالمة» و«الثقافة غير العالمة»، ومثل حكمة على العقل العربي بأنه عقل أخلاقي وليس بعقل علمي... يقول الجابري: "قد اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة «العالمة» وحدها فتركنا جانبا الثقافة الشعبية"[875].

والمراد بالثقافة الشعبية غير المدونة، أو الموروث الشفوي، كما نجده أيضا وبعدما حلل معنى العقل، وأثبت أن من مضامينه "السببية" وهو مبدأ عقلي شهير في العقل اليوناني، وفي الفلسفة المادية، يصبح العقل بهذا المفهوم هو محل الدراسة عند الجابري[876] أما ما عداه فلا يمكن أن يكون مجالا للدراسة المعرفية، ومن خلال هذا يصف الجابري العقل العربي بأنه مرتبط بالأخلاق والسلوك[877] لا بالأسباب كما هو في الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة. وقد انتهى الجابري بفعل انتقائيته أيضا إلى نتائج أدين بسببها واعتبرت من نتائج منهجه الذي اعتمده، كما ذهب إلى ذلك بعض نقاده[878].

المطلب الثاني: إلغاء المقدس

سبق أن بينت في المدخل العام لهذا البحث أنه من بين أنماط توظيف النص الديني الوجه أو النمط الذي يقضي باعتباره مقدسا في ذاته وهذا خاصة فيما يتعلق بالقرآن الكريم أولا ثم بالنسبة النبوية ثانيا، لكن الحداثة بما أنها نزعة مادية، والمناهج المتبعة في تأسيسها مناهج وضعية مادية أيضا آلت نتائجها إلى القول بإلغاء المقدس، وما دام الخطاب الحداثي العربي المعاصر في دراسته للنص الديني قد أخذ بتلك المناهج الحداثية الغربية، فقد آل أيضا إلى رؤية تنكر المقدس وتلغي صفة القداسة حتى على النص القرآني الكريم. ولذلك وجدنا الجابري مثلا لا يعترف بالعقل الذي لا يتضمن السببية ووجدنا أركون لا يعترف بتجرد النص من البعد الزمكاني. ووجدنا أيضا كيف أن بعضهم يبالغ في تمجيد البعد المادي إلى درجة إنكار الغيب، وقد مثل ذلك بعض حملة الخطاب العلماني الماركسي.

من خلال هذه النماذج ومجال تركيزها في دراستها للنص الديني يمكن أن نستشف سر إلغاء القدسية عن النص الديني (= خطاب الوحي)؛ لأنها أولا - القدسية - تتعالى على المادية والتاريخ، والخطابي الحداثي ينكر ويلغي كل ما هو متعال عن التاريخ، ولأنها ثانيا **اعتبرت منافية لصبغة الحضارة الحديثة التي تعتمد على العلم، وفي هذا نجد محمد أركون يرى أن التقديس تستخدمه أو تجيّشه الحركات الأصولية، ضد الحضارة الحديثة التي أسماها بحضارة نزع السحر، ونزع التقديس عن الأشياء، وحضارة السيطرة العلمية على جميع مستويات الواقع**[879]. **هذا مبرر من مبررات نزع القداسة عن النص الديني كصفة من صفات الرؤية التي تكونت للخطاب الحداثي العربي المعاصر جراء أخذه بمناهج الحداثة الغربية، ولهذا صارت مسألة قدسية النص الديني إحدى أوجه الاهتمام بهذا النص وجانبا من جوانبه التي تم التركيز عليها في القراءة الحداثية له.**

وبعدما عرفنا موقف الخطاب الحداثي من هذه مسألة قدسية النص على أنها تقدم كحاجز حضاري أمام الحضارة المادية الحديثة، يمكن أن نتساءل إذا لم يكن النص الديني مقدسا في ذاته فكيف يكون؟ وما سر قدسيته إذا؟ وفي هذا تتجلى رؤية الحداثيين من خلال الإجابة التي يقدمونها، والتي يمكن تقسيمها إلى إجابتين متباينتين ولكنهما تصبان في مصب واحد هو إلغاء المقدس. هناك من ذهب إلى أن قدسية النص ليست نابعة من ذاته، وإنما هي صفة مضفاة عليه شأنها في ذلك شأن سلطة النص التي اعتبرت غير نابعة من ذاته وأنه ليس بنص ملزما عمليا، وإنما أضفيت تلك السلطة عليه، وقد وقفنا على ذلك في المبحث الخاص بممارسة النص لسلطته.

وما يؤكد القول بأن الحداثيين يعتبرون قدسية النص خاصية مضفاة عليه أقوالهم، فمثلا عزيز العظمة كان يقول عن النصوص الدينية:

المبحث الأول

"فهي من التاريخ ولدت وفيه تقدست وبه انفعلت، وفيه أثرت فالتاريخ مجالها، وفي التاريخ أسرارها ومكانتها، ومن التاريخ أساطيرها وأسطورتها"[880]. إن هذه النظرة تريد إبراز قدسية النص كخاصية مضفاة وليست خاصية ذاتية للنص. وإذا كانت كذلك فمعنى هذا أنها تمت بفعل بشري تاريخي والفعل البشري يمكن أن ينسخه ويزيله فعل بشري آخر، وقد رأى الحداثيون أن الحداثة الغربية هي الكفيلة بنزع هذه القداسة، إلى درجة أن حددت الحداثة وفعلها في النص المقدس ليس إلا تحويله من أسطورة إلى تاريخ[881] أي تجريده من صبغة القدسية واعتباره شيئا كسائر الأشياء التي وقعت في التاريخ أو نصا كسائر النصوص تحكمه شروط تاريخية، وإذا كانت قداسة النص القرآني مستمدة من مصدره فهو كلام الله عز وجل، وأنه ظل مقدسا حينما كان في اللوح المحفوظ، ثم هو كذلك حينما أنزل إلى السماء الدنيا، وهو كذلك أيضا في نزوله المنجم على محمد صلى الله عليه وسلم وسيبقى كذلك، إذا كانت هذه القداسة نابعة من مصدرها الأول، فقد آلت الرؤية الحداثية إلى إنكار الوجود الغيبي للنص القرآني، وأثبتت فقط وجوده التاريخي الزمكاني، وهذا ما نجده مثلا عند نصر حامد أبو زيد وذلك من زاويتين اثنتين:

أما الزاوية الأولى فهي إلغاء الوجود الميتافيزيقي للنص القرآني؛ أي وجوده في اللوح المحفوظ، ثم النزول المجمل إلى بيت العزة كما هو معروف عند علماء القرآن الكريم، وقد تم إلغاء هذا البعد في نظر الدكتور نصر حامد أبو زيد لأنه يعيق الفهم العلمي للنص. يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: "الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية"[882] ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"[883]. هذه الزاوية الأولى وهي بعده الميتافيزيقي ومصدره الإلهي الذي هو سر قدسية، ولهذا يعتبر الدكتور نصر حامد أبو زيد نظرة المسلمين للنص وإيمانهم ببعده هذا على أنه جزء من العقيدة يعتبر ذلك من الخطأ المتراكم في الفهم الإسلامي. أما الزاوية الثانية التي منها ألغي الوجود الغيبي للنص القرآني فهو منهج التعامل معه. وهو المنهج الأنثروبولوجي الذي يفرض علينا التعامل مع النص القرآني كمنتج ثقافي، يستمد خصائصه النصية المميزة له لا من مصدره الغيبي الإلهي الذي هو سر تميزه، بل من حقائق ثقافية بشرية دنيوية اجتماعية ولغوية بالدرجة الأولى[884].

وفي هذا الموقف تتجلى القداسة، قداسة النص القرآني على أنها خاصية مضفاة، وليست ذاتية، ولذلك أفضت الرؤية الحداثية إلى إلغاء المقدس، أو إلغاء خاصية القداسةعن النص الديني، واعتبرته نصا ثقافيا له بعد واحد هو البعد التاريخي، وهذا ما يصرح به نصر حامد أبو زيد في قوله: "الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما أنه تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، إنه لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا له إطلاقية المطلق وقداسة الإله"[885]. وهكذا وجدنا مع هذين النموذجين:عزيز العظمة ونصر حامد أبو زيد كيف أن القداسة تاريخية كما أن النص في حد ذاته ظاهرة ثقافية تاريخية.

من جهة أخرى هناك من يعتبر النص مقدس في مستواه الوجودي الأول؛ أي وجوده الميتافيزيقي، وهو كذلك حينما أنزل منجما على النبي صلى الله عليه وسلم ليعتبر النبي صلى الله عليه وسلم هو أول من موضع الوحي بشريا وبشر به تاريخيا، فلحظة نزوله على النبي صلى الله عليه وسلم أو كما اصطلح عليها بلحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ عندها مال النص إلى التشظي التاريخي وساعتها فقد قدسيته وصار نصا تاريخيا[886].

هذه نظرة الحداثيين للنص الديني من جهة كونه مقدسا؛ فقداسته في نظرهم إما أنه لم يتصف بها أصلا وقدسه المؤمنون به، وإما أنه كان مقدسا حينما كان في مستوى الوجود الميتافيزيقي وزالت قداسته حينما صيغ بلغة البشر. وقد سعى الخطاب الحداثي في زعمه الكشف عن هذه المسألة انطلاقا من الحداثة، فالحداثة من منظور هذا الخطاب هي الكفيلة بإزالة هالة القداسة على النص، بل هي التي تجعل الأخذ بها يميل إلى إحداث القطيعة مع النص بمعناه القديم، وبمعناه الكتابي المقدس مثل التراث الإسلامي[887]. وما يفهم من هذا الكلام أن المقدس لا يمكن التعامل معه علميا، وفي هذا يتفق أركون مع نصر حامد أبو زيد كما عرفنا ذلك عندهما من قبل. وما يؤكد ذلك أننا نجد الكتابات الحداثية ككتابات محمد أركون توظف مصطلح «القداسة» في مقابل الحداثة والعلمنة والتنوير، كما أن الحداثة في الغرب صارت تسير في اتجاه نزع التقديس، حتى صار لا وجود لمقدس يحترمه أحد في عصر الحداثة المتقدمة[888].

وفق هذا التصور فالمقدس ملغى، ولا يمكن التعامل معه حداثيا، ولهذا نجد محمد أركون في قراءته للنص القرآني يقف عند كلمة «قرآن»، ويقول: "هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين إلى درجة يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق"[889].وهو يريد بذلك أن صبغة القداسة التي تتميز بها هذه الكلمة كما هي في المعتقد الإسلامي، تحول دون دراستها من منظور حداثي، ولذلك لا بد من تعريتها عن قداستها حتى تتسنى دراستها علميا في نظر أركون.

المبحث الأول

وقد زاد شارح أركون هذا الكلام إيضاحا حينما ذكر طبيعة العلاقة بين المسلم وهذه الكلمة «القرآن» فكان يقول بأنها: "تفرض نفسها على الباحث المسلم بكل هيبة التقديس التاريخية[890] وتسحقه تحت وطأتها فلا يعود يجرؤ على طرح أي تساؤل عليها، فالتلاوة الشعائرية للقرآن أفقدته صفته اللغوية أو أنه مكتوب بلغة بشرية هي اللغة العربية. ولذا فلكي نستطيع أن نفهم القرآن فإنه ينبغي علينا مسبقا التحرر من الهيبة اللاهوتية الهائلة. عندئذ وعندئذ فقط نستطيع أن نرى القرآن في ماديته اللغوية"[891]. وهذا ما ذهب إليه عبد المجيد الشرفي أيضا إذا يعتبر شرط دراسة النص النبوي وبقاءه حيا في النفوس أن يدرس بعيدا عن التقديس[892]. فهذا موقف من المواقف التي تجعل إزالة القداسة على النص مفتاح التعامل العلمي معه. مما يؤكد أن الرؤية المكونة من خصائصها إلغاء المقدس.

وقد تجلت هذه الخاصية بشكل واضح في المفاهيم التي يوظفها الخطاب الحداثي العربي المعاصر في هذا المجال والتي صارت من أدبياته مثل: الخطاب النبوي، الحدث القرآني، تجربة المدينة، المنتج الثقافي.. وغيرها من المفاهيم التي تؤكد أن الرؤية الحداثية العربية من خصائصها إلغاء المقدس. فمثلا محمد أركون في قراءته للقرآن الكريم يقف عند كلمة «قرآن» معلقا على هذه الكلمة بتعليقات أحيانا يلمح فيها، وأحيانا أخرى يصرح بأنها في الأصل خالية من القداسة، مثل ما يورده من عبارات توحي بأنه لا يعتبر القرآن الكريم هو القرآن الذي أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم فيقول: "ما يدعوه الناس بالقرآن"[893] فهذه العبارة يفهم أن كلمة «قرآن» اصطلحها الناس على النص الكريم، ولم تكن من مصدرها الأول من عند الله عز وجل. طبعا إذا كان هذا الاصطلاح تواضع عليه الناس يصبح مجرد من القداسة لأنه عمل تاريخي بشري.

وهذا غير الحقيقة، فكلمة «قرآن» نزلت وأوحي بها وسمي بها الله عز وجل كتابه فقال:)**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ**((الواقعة: 77-78) وقال:)**فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ**((النحل: 98) مما يدل على قدسية الكلمة، لأنها كلمة الله عز وجل. ويتكرر الأمر في كتابات أركون، ففي مجال تمييزه بين الشفوي والمدون، وهو بصدد التركيز على المرحلة الشفوية يقول: "ما يدعوه الخطاب القرآني الأولي بالقرآن أو الكتاب السماوي"[894] وكأنه أراد في هذه العبارة إثبات دنيوية كلمة "القرآن" وتاريخيتها فاعتبرها كذلك في الخطاب القرآني الأولي (= الشفوي) قبل إنجاز المصحف، وهنا قد يقول قائل بأنه يورد هذه العبارات للتمييز بين المرحلتين المتمايزتين: المرحلة الشفوية والمرحلة الكتابية. والحقيقة غير ذلك بل ينحو أركون فيما بعد منحى أخطر يؤكد فيه على تاريخية القرآن الكريم ومن ثم إلغاء قدسيته، وذلك ما تؤكده المفاهيم والتسميات التي اقترحها لـ: "القرآن" بدل التسميات الأصلية التي ورد بها. أو حتى التي اصطلح علماء الإسلام عليها باجتهادهم المؤسس على النصوص مثل تغييره اسم «المصحف» إذ نجده يصطلح عليه مرة «المدونة» ومرة أخرى «النص الرسمي المغلق»[895].

وتغيير التسمية هنا أيضا له دلالته، فالمدونة من التدوين وهو فعل الكتابة وهذا الفعل أنجزه أفراد هم بشر وفعلهم فعل تاريخي خال من القداسة، كما أن عبارة «النص الرسمي المغلق» له أيضا دلالته الدنيوية لا الإيمانية فهذه العبارة يفهم منها أن النص القرآني دوّن، وكان للتدوين خلفية سياسة، ثم اتخذته السلطة الآمرة بالتدوين والمشرفة عليه نصا نهائيا لا زيادة فيه ولا نقصان، وفعل السلطة أيضا وقرارها عمل دنيوي تاريخي خال من القداسة ولهذا حبّذ أركون هذه التسميات على غيرها حتى يستدل على أنه - المصحف - ليس كتابا مقدسا وإنما تقدس في التاريخ وهذا ما يستشف من كلامه عما أسماه بـ «المدونة» إذ قال: "رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس" [896] أي أنها لم تكن في البداية شيئا مقدسا، وإنما تم تقديسه فيما بعد، ويذكر أركون أن هذا التقديس، أنجز بفعل جهود العلماء في مرحلة لاحقة.

بهذا وقفنا على عبارات صريحة تفيد أن الرؤية التاريخية من خصوصياتها إلغاء المقدس، بل أحيانا إذا كان المصطلح يتضمن القداسة يتعمد إلغائه بتغيير المصطلح في حد ذاته ووضع مصطلح آخر بدله مثل تغيير «القرآن» بـ «الخطاب النبوي»[897] وذلك تأكيدا لدنيويته، حتى يكون المفهوم مساوقا للرؤية التاريخية التي من خصوصياتها إلغاء المقدس.

ومن المفاهيم التي تم تغييرها أيضا مفهوم «الوحي» فأحيانا نجده أبدل بـ "الحدث القرآني"، وأحيانا أخرى أبدل بـ «الظاهرة القرآنية» وسواء أبدل بهذه أو بتلك فالهدف واحد وهو إلغاء المقدس، وهذا ما نجده مصرح به، فعن «الحدث القرآني» يقول أركون بأن الهدف من توظيف هذه الكلمة إبراز خاصية الوضعية والطابع التاريخي[898] والوضعية مادية تاريخية مرتبطة بالزمكان بعيدة عن التعالي والقداسة. كما أن مصطلح «الظاهرة القرآنية» في توظيفه بدل «الوحي» كان بغرض إبراز واقعية الوحي وتاريخيته، وقد علل شارح أركون ذلك بما يفيد التركيز على نزع القداسة على النص القرآني فيقول: "إن أركون يفضل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية، ولكي يزيل عنه تلك الشحنات اللاهوتية المرعبة التي تحول بيننا وبين فهمه على حقيقته ينبغي تحييد الهالة اللاهوتية - ولو للحظة -

المبحث الأول

لكي نستطيع أن ندرس النص في كل ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتما أجواء بيئة معينة وزمن معين"[899]، وفي هذا يتجلى أيضا الهدف من إلغاء المقدس، أو إلغاء القداسة كخاصية من خصائص النص القرآني إنه التماشي مع الرؤية التاريخية، التي أفرزتها المناهج المستعملة.

ومن الأوصاف التي وصف بها الوحي كونه« منتجا ثقافيا»، وهو الوصف الذي يقول به الدكتور نصر حامد أبو زيد[900] وهذا الوصف ينم عن التركيز على القراءة الأنثربولوجية، فهو أحد مفرزاتها، لقد وصل إلى توظيف هذا الوصف بعد مقارنة بين ظاهرة الوحي، وبعض الظواهر السائدة في البيئة الثقافية العربية، مثل السحر، الكهانة، الجنون.. الخ وقد تم التطرق إلى هذه المسائل في المباحث السابقة. على كل نجد في توظيف هذه القراءة الصبغة الوضعية التاريخية الخالية من دلالة القداسة، الأمر الذي يؤكد ملازمة هذه الخاصية (= إلغاء القداسة) للرؤية التاريخية، كما نجد هذه الظاهرة باعتبارها تجلّ من تجليات الرؤية التاريخية في تغيير كلمة «الإسلام»، فقد أبدلت هذه الكلمة بـ «تجربة المدينة» وأحيانا نجد وصف عمل النبي صلى الله عليه وسلم بـ «النضال» وهي مفاهيم دنيوية أيضا. وما يدل على ذلك التعليل الذي قدم مع هذا المصطلح «تجربة المدينة»، فقد أورد مترجم أركون بأنها وظفت لكي يتم وصف ما أحدثه النبي محمد عليه الصلاة والسلام بشكل تاريخي، فهذا المصطلح يعين على نزع البداهة عن اللحظة التأسيسية ويكشف تاريخيتها[901].

هذه بعض المفاهيم التي تم تغييرها في الخطاب الحداثي العربي المعاصر على الرغم من أن بعضها لا يجوز تغيره مثل كلمة «قرآن» مع العلم أن المفاهيم توظف في القراءة توظيفا إجرائيا، وقد كانت كذلك من خلال ما تبيّنلنا أن هذا المفاهيم الجيدة المستعملة ساهمت في تكريس خاصية إلغاء المقدس كخاصية للرؤية المكونة إزاء النص الديني.

كان هذا عن النص القرآني بالدرجة الأولى أما النص النبوي فهو في نظرهم غير مقدس من باب أولي، كما أنه سبق بيان أن الخطاب الحداثي لا يعترف أصلا بحجية السنة ولا بكونها وحيا موحي، وإنما يعتبرها أقوالا وأفعالا للنبي صلى الله عليه وسلم صدرت عنه كبشر لها بعدا واحدا هو البعد الواقعي الدنيوي التاريخي الذي لا صلة له بالمقدس، من هنا ألغيت صفة القداسة أيضا عن النص النبوي.

مما تقدم وجدنا أن الرؤية الحداثية رؤية لا تعترف بالمقدس ولذلك كانت نظرة الحداثيين للنصوص الدينية أنها تقدست في التاريخ وليست مقدسة في ذاتها، ووجدنا أيضا أن الخطاب الحداثي رأى في الحداثة المسلك الكفيل بإلغاء المقدس ولذلك أخذ بها، كما أننا وقفنا على بعض تجليات إلغاء المقدس، مثل عملية تغيير المفاهيم وتصريح بعض هؤلاء الحداثيين بذلك، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن «إلغاء المقدس» من خصوصيات الرؤية الحداثية.

المطلب الثالث: إثبات تقني للوقائع

وقفنا في المطلب السابق على أنه من خصائص الرؤية الحداثية «إلغاء المقدس» الذي كانت بعض تجلياته قد تمثلت في تغيير المفاهيم المتداولة في الخطاب الإسلامي عموما وإبدالها بمفاهيم أخرى تتماشى والرؤية الحداثية. ووجدنا أيضا كيف أن عملية الإبدال تلك كانت بغرض توظيف إجرائي للمفاهيم الموضوعة بغية الوصول إلى إنكار صفة القداسة عن النص الديني وإثبات مماثلته لسائر النصوص دينية أو لغوية؛ أي إثبات بعدها الوصفي ودراستها ضمن الشروط الوضعية لا غير.

ولما كانت هذه هي الغاية المرجوة انتهى الخطاب الحداثي إلى القول بتقنية الوقائع التي تطرق إليها النص الديني والتي انصب عليها اهتمام القراءة الحداثية. و«التقنية» مفهوم مستوحى من العلوم التطبيقية والفضاء المعرفي الذي ينتمي إليه هو العلوم التقنية، وقد استعير هذا المفهوم من مجال العلوم التقنية إلى العلوم الإنسانية لضبط توظيف الألفاظ توظيفا محددا فصارت كلمة «تقني» تعني دقة التعبير وانتقاء المفردة المحددة الدلالة التي لا يمكن توظيفها إلا داخل مجالها التداولي.

وبذلك فالكلام التقني في الاستعمال المعاصر، يعني الكلام الخالي من التعابير الفضفاضة الشائعة في الكتابات الأدبية، وما دامت التاريخية تعني الواقعية وتتضمن العناصر المادية آلت الرؤية فيها إلى الأخذ بـ "التقنية" كآلية تفسيرية تعتمد في مجال تفسير النص الديني في جميع مستوياته، سواء في مجال تشكله، أو في دراسة مضامينه وأحكامه التي جاء بها، والخطاب الحداثي في محاولة أخذه بهذه الخاصية يهدف أيضا إلى تفسير كل ما يتعلق بالنص الديني تفسيرا دقيقا بما تقتضيه كلمة «تقنية» من دقة وما يتبعها من مادية الموضوع إلى درجة أنه إذا تعذرت دراسة مسألة معينة على هذا النحو تهمل، أو تصنف على أنها «أسطورية» مثلا، ومن ثم يحكم عليها بأنها غير علمية، لهذا فالتقنية تجعل من يقرأ الخطاب الحداثي وهو يدرس النص الديني كأنه يقرأ كلاما في العلوم التطبيقية، وليس يقرأ كلاما في الدين، وهذا مرده الخلفيات التي انطلق منها الحداثيون في تصنيفهم لما هو علمي ولما هو غير علمي، وكيفية الارتقاء باللاعلمي إلى المستوى العلمي، وقد تم هذا عندهم بالاعتماد على:

- **التفسير السببي:** أي ضرورة دراسة المسائل من خلال الوقوف على أسبابها، فبمعرفة أسبابها يمكن تفسير وجودها، ومن خلال

المبحث الأول

معرفة أسبابها يمكن معرفة تأثيراتها الواقعية، ومن خلالها أيضا يمكن التنبؤ بزوالها وهنا تتجلى «تقنية الوقائع» كموقف مجسد للتفسير الوضعي الذي قال به أوجيست كونت في قانون الحالات الثلاث، خاصة المرحلة الوضعية، وهي المرحلة التي تجاوز فيها الإنسان المرحلتين: اللاهوتية والميتافيزيقية فبتجاوزهما صار يفسر الظواهر والوقائع تفسيرا طبيعيا سببيا، فيه يتم إرجاع كل ظاهرة أو واقعة إلى سببها، فإن لم تكن أسبابها معروفة طبيعيا فلا يمكن تصنيفها على أنها ظاهرة علمية. ويحكم عليها بأنها ظاهرة غير عقلانية، أو ظاهرة أسطورية، ويحكم على الاشتغال بها بأنه اهتمام لا عقلاني، وهذا حتى يتم التأكيد على دينوية الوقائع، بما تقضي به الرؤية التاريخية.

ولهذا نجد الدكتور محمد عابد الجابري في تحليله لكلمة «العقل» انتهى إلى أنها تعني السببية، وهذا خاصة في القديم عند اليونان وفي الثقافة الغربية الحدثية[902] وبناء على ذلك تصبح كل معرفة غير قائمة على السببية لا يمكن اعتبارها معرفة علمية؛ لأن القول بتجاوزها الأسباب يحول دون دراستها دراسة علمية. ومن هنا صارت المسائل المتعلقة بالنص الديني تدرس كأنها أشياء، أو ظواهر متحيزة شأنها في ذلك شأن سائر الظواهر الطبيعية وغيرها، يقول محمد أركون: "أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية، وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديدات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية... الخ على مسافة نقدية كافية مني كباحث علمي"[903].

وفي هذا يعني التركيز على «الموضوعية» كخاصية إبستيمولوجية، وضرورة الأخذ بها في قراءة النص الديني، ومن المعلوم أن الموضوعية بهذا المعنى تقتضي تشيء الظاهرة المدروسة أو إدراك أسبابها بالمفهوم الدارج في مناهج البحث في العلوم المادية، وهنا يتجلى القول بتقنية الوقائع التي ينبغي أن تكون محل الدراسة. ولذا يجد المهتم بطروحات الخطاب الحداثي العربي المعاصر أن هذا الخطاب يطرح ويناقش قضايا النص الديني وكأنه يناقش فعلا ظاهرة مادية بيولوجية كما قال أركون أو تاريخية أو«تقنية»، أما أن يجد فيها الأبعاد الأخرى التي يمكن أن تطرحها أي مسألة دينية فذلك مستبعد، ومن هذه الأبعاد البعد الغيبي مثلا الذي لا يمكن أن يهمل كيف ذلك، وهو أحد محاور العقيدة الإسلامية؟!.

وهذه العملية - إثبات تقنية الوقائع - يوظفها الخطاب الحداثي ليتجاوز بها البعد المذكور - البعد الغيبي - باسم العقلانية أو عقلنة الأشياء، حتى يصل إلى رفع حاجز الغيبية على حد ما يقول. وقد أشار الدكتور طه عبد الرحمان إلى هذه المسألة بأنها: "تستهدف رفع عائق الغيبية، ويتمثل هذا العائق في الاعتقاد بأن القرآن وحي ورد من عالم الغيب، وآلية هذه الخطة في إزالة هذا العائق هي التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة"[904].

ومن هذه المنهجيات والنظريات: المناهج الألسنية، مناهج النقد التاريخي، وحتى مناهج العلوم الطبيعية، وقد تمت الإشارة إلى هذا في المطالب السابقة، وقد كان الرهان على إثبات تقنية الوقائع هو أحد المبررات التي جعلت أركون يوظف جهازا مفاهيميا غربيا كل الغرابة على الجهاز الإسلامي؛ لأنه مترجم ومستمد من الفلسفات الوضعية الحديثة، وبدرجة أقل وجدنا سعي الجابري وعمله على استعارة مفاهيم غير إسلامية واجتهاده في تبيئتها، وقد أشرت إلى هذه الجزئيات في الفصول السابقة، كما أن آليات القراءة المستخدمة وهي غريبة عن التصور الإسلامي كانت من أجل تأسيس هذه الخصوصية الرؤيوية.

إذا فقد جعلت القراءة الحداثية النص الديني «ظاهرة» أو «شيء» له علاقاته السببية بغيره من الظواهر ولا يمكن أن يقرأ بغير ذلك لأن المنهجية التاريخية لا تهتم إلا بما هو ثابت تاريخيا، وتستبعد كل ما هو متعال على التاريخ. وقد ناقش الخطاب الحداثي عدة مسائل تؤكد اتصافه بهذه الصفة «التقنية» مثل مناقشته لظاهرة الوحي، فالوحي في الاصطلاح الإسلامي: "أن يعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر"[905].

من خلال هذا التعريف يتجلى البعد الغيبي بوضوح، بل هو المحور، فالوحي منوط بالإرادة الإلهية وهي أمر غيبي، كما أن طريقة الإبلاغ تفوق مستوى البشر، فهي من الأمور الخارقة للعادات المتعالية على التاريخ، أو عن الربط السببي، هذا التعريف للوحي وغيره من التعريفات غير مستساغة في الخطاب الحداثي؛ لأنه لا يهتم بكل ما هو متعالي على التاريخ ولذلك في مناقشة الخطاب الحداثي لظاهرة الوحي ناقشها في إطار الشروط الوضعية السببية، حتى إذا انتهى بهم الأمر إلى عدم إدراك سبب من الأسباب تم إنكار الظاهرة، وفي أحسن الأحوال تثبت على أنها ظاهرة وضعية واقعية مألوفة مجردة من البعد الغيبي، وذلك من خلال الوقوف على العناصر التالية:

- وجود الوحي في الثقافة العربية: فكلمة وحي ليست كلمة غريبة عن اللسان العربي، بل هي كلمة مألوفة لها حضورها في التداول اللغوي العربي، خلاف كلمة «قرآن» مثلا التي لم تكن توظف إلا مع بداية نزول الوحي على النبي عليه الصلاة والسلام. وقد وردت كلمة وحي بمعنى الإشارة، وهي من الأمور أو المعاني التي تحملها كلمة «وحي» كما وردت في القرآن الكريم، ولذلك نجد الخطاب الحداثي يجري مقارنات بين معنى «الوحي» السائد عند العرب قبل الإسلام ومعنى «الوحي» كما جاء في القرآن الكريم في سورة مريم مثلا:

المبحث الأول

)فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا((مريم: 11) فالكلمة «وحي» تعني الإشارة سواء في الاستعمال العربي قبل الإسلام أو في هذه الآية الكريمة[906].

إن هذه المقارنة تهدف إلى اعتبار الوحي شيء مألوف غير خارق للعادة، وهذا ما يخالف التصور الإسلامي للوحي كما ورد في تعريف الزرقاني السابق، بل الهدف أكبر من هذا، فهذه المقارنة وغيرها تهدف إلى اعتبار نزول الوحي استجابة لواقع معين، تبلورت فيه أسباب اقتضت نزول الوحي فنزل؛ أي بما يؤكد الاعتماد على التفسير السببي الطبيعي في دراسة المسائل المتعلقة بالنص الديني وهذا ما يتجلى بشكل أوضح عند حديث الحداثيين عن أسباب النزول وطبيعة النظر إليها، فهي عندهم ليست مناسبات نزول النص بقدر ما هي الظروف والعوامل التي جعلت النص ينزل، وصارت بالتالي جزء منه، بمعنى لو لم تكن تلك الأسباب لما كان هناك نزول الوحي. وهنا يتجلى التركيز على البعد الواقعي من خلال العلاقات السببية وإهمال البعد الغيبي للنص، ولهذا عد علم أسباب النزول من أهم العلوم الكاشفة عن ارتباط النص بالواقع[907].

وحتى إذا ما طرح موضوع «الوحي» أو ظاهرة «الوحي» مع مراعاة البعد الغيبي نجد الخطاب الحداثي يلجأ إلى مقارنتها بغيرها من الظواهر التي كانت موجودة في البيئة الثقافية العربية، والتي كانت تفسر تفسيرا سحريا، مثل ظواهر: السحر، الشعر، الكهانة. هذه الظواهر في نظر الفهم الحداثي من قبيل الخرافات التي تكرس الفهم الأسطوري للأشياء، أقصد تحديدا ظاهرتي السحر والكهانة، وإذا ما قورن «الوحي» بمثل هذه الظواهر سيكون حكمه حكمها، ولهذا اعتبر الصدق الداخلي للوحي أمر أضفته الثقافة على النص بعد أن تقبلته وحولته إلى نص[908].

إن هذا الكلام حتى في حالة تسليمه بثبوت «الوحي» فإنه لا ينسبه إلى عالم مفارق عالم الألوهية بل ينسبة إلى الواقع ويعتبره تشكل في إطار شبكة ظاهراتية تشمل «الوحي» كما تشمل السحر والكهانة وغيرها من الظواهر التي يمكن أن تبتعد عن التفسير السببي المادي. من الزوايا التي حاول فيها الخطاب الحداثي حصر ظاهرة «الوحي» في دلالة معينة محاولة ربطه بين الوحي المحمدي والديانات السابقة، وهذا كلام خطير لا شك في ذلك وسنعود إليه في الفصل الخاص بالرؤية النقدية؛ ذلك لأن هذا الخطاب يرى في ظاهرة «الوحي» في الإسلام امتدادا أو نسخا «للوحي» في الديانات السماوية السابقة، ليس هذا من الزاوية التي يثبتها النص القرآن مثلا كما في قوله تعالى:)... مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ...((الحج: 78) بل من زاوية أخرى، زاوية تشكيكية مفادها أن محمد عليه الصلاة والسلام لم يوح إليه وإنما أخذ عن الديانات السابقة ونقل عنها. وأرادوا إثبات ذلك أيضا سببيا فما دامت رسالة الإسلام هي المتأخرة فاعتبر اللاحق ناقل عن السابق. وهذا كلام خطير جدا، لكن الحداثيين يعتبرونه امتدادا لوقائع تاريخية أفضت إليه، وهو تفسير تاريخي مبني على أن كل نتيجة لها سبب تقدمها، أو بلغة المناطقة نفس المقدمات تؤدي إلى نفس النتائج، فكأننا نتعامل أو تناقش ظاهرة مادية يمكن إثباتها أو نفيها على هذا النحو.

وهذه إحدى جوانب الرؤية التي برّر من خلالها الحداثيون توظيف مصطلحات خاصة وتغيير أخرى كما أشرت إلى ذلك في المطلب السابق، ومن هذه المفاهيم مفهوم «الخطاب النبوي» الذي وظفه أركون بدل مفهوم القرآن أقول وظفه كمصطلح تقني إجرائي ليناقش بواسطته هذه المسألة بالذات، مسألة علاقة النص القرآني بغيره من النصوص الدينية الأخرى[909].على كل لقد أراد الخطاب الحداثي بسبب مناهج قراءته للنص الديني التأسيس لهذه الخاصية - تقنية الوقائع - تحت اسم القراءة العلمية، ووجدنا ظاهرة «الوحي» وكيف أريد محاصرتها زمنيا ومكانيا ومحاولة دراستها ضمن الشروط الطبيعية.

- من الوقائع أيضا التي تناولها الخطاب الحداثي وناقشها مناقشة آلية سببية مسألة «الإعجاز» فليس النص الديني معجزا إطلاقا عند البعض، وعند البعض الآخر إعجازه يكمن في لغته لا في مضمونه ومصدره الإلهي، وهذه الجزئية سنقف عندها في المباحث اللاحقة، لكن الذي يؤكد المناقشة الآلية لهذه المسألة هو محاولة بعض الحداثيين العرب ربط أو تفسير ظاهرة الإعجاز تفسيرا سببيا كرونولوجيا؛ بمعنى أن ما هو وجه «إعجاز» إما أن يمكن التنبؤ به إذا كان في الاستقبال وفقا لمبدأ الحتمية (= نفس الشروط تؤدي إلى نفس النتائج) أما إذا كان من الماضي، فهو أمر تاريخي تحقق ضمن الشروط الوضعية أيضا. في هذا يقول حسن حنفي: "الإخبار بحوادث في المستقبل بناء على تجارب الماضي، والمعرفة بتاريخ الأمم والشعوب، فالتنبؤ قائم على معرفة بقوانين التاريخ، وليس اكتشاف علم غيبي لا وجود له" [910].

وهكذا يغدو «الإعجاز» كخاصية من خصائص النص الديني أمر ملغى لأنه لا يمكن إخضاعه كظاهرة لدراسة تطبيقية آلية، وهذا ديدن الفكر الوضعي، وهذه إفرازاته المنهجية. ولهذا فخاصية الإعجاز تم إنكارها لأنها غير ثابتة تقنيا، وإنما هي: "تنازل مؤقت يقدمه العقل للإشارات والظواهر الخيالية"[911] بمعنى أنه ظاهرة نفسية أكثر مما هو حقيقة موضوعية، ولذلك تم إبعادها ولم تعتبر ظاهرة علمية. على مستوى آخر (= النص التراثي) نجد الدكتور محمد عابد الجابري يقسم النص التراثي إلى عقلاني ولا عقلاني ويجعل محور دراسته الذي

المبحث الأول

اتصف بالعقلانية، والآخر يهمله ولا يعتبره نصا معرفيا.

وقد أشرت من قبل إلى أنه من مضامين كلمة «عقل» عند الجابري معنى «السبب» ولهذا كان تركيزه على اكتشاف البعد السببي في كل مجال من مجالات المعرفة الإسلامية، وهذا ما يتجلى من القراءة التي اقترحها للنص التراثي، فهي قراءة تهدف إلى: "تحويل الثابت إلى متغير والمطلق إلى نسبي واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني، وبالتالي الكشف عن المعقولية الثاوية وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسها كسرّ مغلق، كميدان اللامعقول، مستغني عن المعقولية بفعل التقادم الذي يجعل التراث مقطوع الصلة عن زمانه وأسباب نزوله" [912].

هذه بعض العينات التي تثبت أن الرؤية الحداثية عالجت النص الديني وبعض مسائله معالجة تقنية ضمن الشروط السببية، فقد جعلت من النص الديني ومضامينه كأنها ظواهر طبيعية، وهذه إحدى نتائج القول بتاريخية النص الديني.

المبحث الأول

المبحث الثاني
تغيير محور الاهتمام في العقيدة

المطلب الأول: من الألوهية إلى الإنسان

لقد كان علماء العقيدة في تبويبهم لهذا العلم يراعون طبيعة المسائل وأولويتها، فلما كانت الألوهية أهم مسألة جعلت في صدارة الاهتمام، ولكون هذا العلم يبحث في موضوع الألوهية صنف عند علماء الإسلام بأنه أشرف العلوم على الإطلاق لشرف موضوعه، ثم يأتي بعد ذلك مبحث النبوة، ثم مبحث السمعيات، ثم مبحث الكونيات الذي من مسائله مسألة الإنسان: هذا هو الترتيب الذي درج عليه علماء العقيدة الإسلامية، لكن الرؤية الحداثية آلت إلى تغيير هذا الترتيب فجعلت موضوع الإنسان في الترتيب الأول، وتبع ذلك تقديم العقل على الوحي وغير ذلك وهذا ما سيكشف عنه خلال هذا المطلب والمطالب التي تليه.

تمت الإشارة في صدارة هذا البحث إلى أن مفهوم التاريخية يوظف في مقابل «الغيب» وبما أن الألوهية أمر غيبي راح الخطاب الحداثي يطرح مسألة الألوهية ضمن هذا المنظور - منظور التاريخية - أو ضمن إحدى خططه: خطة التعقيل أو العقلنة التي تستهدف رفع عائق الغيبية كما يقول الدكتور طه عبد الرحمان[913]. تغيير محور العقيدة من الألوهية إلى الإنسان هو جانب من جوانب الرؤية التي أفرزها المنهج الأنثروبولوجي خاصة في قراءة النص الديني، وقد تم هذا التغيير وفقا لما يلي:

1. طبيعة فهم الغيب: سبقت الإشارة إلى أن الألوهية موضوع غيبي، ولذا بدأت عملية التحويل من الألوهية إلى الإنسان من خلال النظر لموضوع الغيب، ولقد كانت للتوظيفات المنهجية تجليات في الرؤية بخصوص عالم الغيب عموما حتى صارت لدى الحداثيين العرب المعاصرين رؤية أخرى خلاف الرؤية الإسلامية التي أرستها العقيدة الإسلامية. ومن أبرز هؤلاء الحداثيين طرقا لهذه المواضيع وتحيزا في قراءته محمد أركون، الذي نجده مثلا في حديثه عن الإيمان بالغيب يناقش مقولة «الإيمان» كمقولة عقديه في مقابل العلم الحديث، و«المؤمن» في مقابل رجل العلم الحديث[914].

يفهم من هذا أن الإيمان ضد العلم وأن الإيمان ليس له حيّز في التاريخ طالما أنه يتعالى عن الأسباب المادية، كما أثبت في المطلب السابق الخاص بتقنية الوقائع، ولهذا تتجلى بداية تغيير محور العقيدة من الألوهية إلى الإنسان من هذه النقطة، أي من محاولة فهم الإيمان بالغيب فهما ماديا حتى إذا تعذر هذا الفهم كانت الدعوة إلى التركيز على «الإنسان» كمحور عقدي بدل «الألوهية»؛ أي خلاف ما هو سائد في العقيدة الإسلامية.

ثم نجد كلاما آخر ينم عن شيء خطير وهو اعتبار الإيمان بالغيب مجرد حالة نفسية، ولذلك ويوظف مصطلح آخر أكثر دنيوية وهو "سياسة الأمل" بدل الإيمان بالغيب، وقد اعتبر هذا المفهوم البديل مفهوما كفيلا بإيصالنا إلى فهم «الإيمان بالغيب»، وذلك بالاستعانة ببعض العلوم الإنسانية كعلم النفس التاريخي وعلم الاجتماع الديني: بالاستعانة بهذين العلمين يمكن دمج كل التطورات اللاهوتية فيهما مثل: التفكير في النجاة والأمل الأخروي[915] وهذا يعني أن دراسة مسائل الغيب ضمن هذين العلمين ينتهي إلى اعتبارها آمالا أو خواطر نفس، أو غير ذلك من الأمور ولا يمكن أن تعتبر حقائق طالما دراستها ماديا متعذرة. وهذه الرؤية لموضوع الغيب مؤسسة طبعا على خلفية من العلوم الإنسانية خاصة علم النفس التاريخي الذي يهتم بدراسة عقلية الناس في الماضي، وهذا العلم تم الاستناد إليه لأنه درس موضوع الإلحاد في القرن 16 ورآه مستحيلا، بينما في القرن 20 صار ممكنا بل نزعة طاغية[916].

وهذا يعني أن الإيمان بالغيب وفق هذه الرؤية لا يعد أن يكون حالة نفسية لا صلة لها بالحقيقة، وإذا كان الأمر كذلك فينبغي أن يتحول الاهتمام إلى الواقع والتاريخ والاهتمام بالإنسان، وكل ذلك في طرح يبدو متطرفا إيديولوجيا أكثر مما هو موضوعيا، ففي بعض الأحيان تجاوز الطرح الاستشراقي مثل ما هو الأمر في معاتبة أركون للمستشرقين لأنهم يترجمون النصوص كما هي إذ يقول: "إنهم يترجمونها ويصفونها بكل اهتمام وخشوع ولكنهم لا يسمحون لأنفسهم أبدا بأن يفككوا هذه العقائد من الداخل، أقصد أن يفككوا هذه البديهيات والمسلمات والموضوعات أو المضامين التي تنسج وتؤسس التماسك المغامر لكل إيمان"[917].

والنصوص المتحدث عنها هنا هي النصوص التي تضمنت مسائل العقيدة، وتبدو المصطلحات الموظفة على أنها تدل على وظيفة الإنسان في المعتقد، وكأنه هو الذي يؤسسه وليس من عند الله أو كأنه قائم على مسلمات وليس على استدلال يقيني. وعلى كل يبدو التركيز على الإنسان ووظائفه المختلفة أكثر من التركيز على الألوهية كحقيقة عقدية، وهذا الفهم يجعل من الإيمان بالغيب مسألة إنسانية يمكن أن تدرس في إطار التاريخ والأنثربولوجيا وعلم النفس التاريخي... الخ لتصبح في النهاية مسألة الإيمان بالغيب عبارة عن تجليات ثقافية،

ومعطيات حاسمة لنمط التاريخ المتولد عن طريق الموقف الإيماني[918] وهذا الكلام يبدي قوة وأثر الموقف الإنساني دون أي قوة أخرى.

2. طبيعة فهم الألوهية: إذا كان فهم موضوع الغيب عموما في الخطاب الحداثي العربي المعاصر وجدناه فهما مخالفا للفهم العقدي الإسلامي، فإن موضوع الألوهية كموضوع غيبي أيضا فهم فهما آخر غير الفهم الإسلامي. أو يمكن القول أن المناهج الوضعية آلت إلى تكوين رؤية لموضوع «الألوهية» خلاف الرؤية الإسلامية وذلك من جوانب مختلفة سواء من جهة تاريخها، أو من جهة طبيعة الموضوع، أو من جهة كيفية الإيمان بالألوهية، وحتى من جهة المواقف الاستشراقية التي تناولت دراسة العقائد الإسلامية. من هذه الجوانب المختلفة نجد الرؤية الحداثية، تستبعد موضوع «الألوهية» وتركز على الإنسان إذ تبرزه من زاوية أنثربولوجية تاريخية، ومن منظور علم المقارنة بين الأديان بأن مفهوم الألوهية تطور في الخيال الديني للمؤمنين من مرحلة لأخرى[919]، والحديث هنا عن المسلمين ففي المرحلة الأولى والتي كان القرآن فيها ينزل كان إدراك الإله وتصوره بمثابة فاعل أو نموذجا حاضرا باستمرار وهذا بالنسبة للنبي عليه الصلاة والسلام أو لأتباعه من معتنقي الإسلام الجدد، ثم جاءت مرحلة أخرى اعتبر فيها مفهوم «الألوهية» قد تطور باتجاه تصورات متعددة منها التيولوجي، والصوفي، والفلسفي، والشعبي... ثم العقلاني اليوم. ثم جاءت مرحلة ثالثة وهي المرحلة الراهنة، والتي يمكن القول أن بداياتها كانت مع ظهور الفلسفة الإلحادية في القرون الأخيرة، ولذلك نجد أركون يصف مفهوم «الألوهية» وصفا لا يليق حتى في الفلسفات الوضعية فيرى أن في هذه المرحلة صار الإله خاضعا للتحول، والتغير بتغير الأحوال والأزمان، وأنه لم ينج من ضغط التاريخية[920].

هذه هي الرؤية الحداثية التي أفرزتها القراءة المحاصرة للنص الديني، أو التي ترتبت جراء القول بتاريخية النص الديني، ويلمس المهتم بالخطاب الحداثي الصبغة المادية حتى في فهم الحقيقة الكبرى «الألوهية» بل يصل البعض منهم في حديثه عن الذات العلية واصفا إياها بـ «الكائن الشخص»[921]. وهذا الكلام غاية في الخطورة وسأعود لنقد هذه الرؤية في الباب الأخير. كما أننا من خلال ذكر المراحل السابقة لمفهوم «الألوهية» نلمس بأن «الألوهية» اختراع بشري، شأنها في ذلك شأن موضوع الغيب كما سبق وأن أشرت إليه، كما نلمس امتداد خصائص الرؤية المشار إليها وسحبها على هذا الموضوع مثلها مثل: إلغاء القدسية، والقول بتقنية الوقائع. أليس ربط مفهوم «الألوهية» بالخيال البشري والحكم بتطور الإله وخضوع «الألوهية» لضغط التاريخية، أليست هذه الأمور تؤكد نزع القداسة عن القداسة؟! وتريد أن تجعل من كل شيء ماديا حتى «الألوهية»؟!.

وهذا الكلام يأتي في إطار تصور الحداثيين لحقائق العقيدة الإسلامية، ففي الرؤية الحداثية: "العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي، وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر"[922]. فالحقائق العقدية في الرؤية الحداثية متطورة، ومنها موضوع «الألوهية» ولذلك صار التركيز على الإنسان بدل «الألوهية» انسجاما مع التاريخية.

ولهذا إذا ما طرح تساؤل حول هذا الموضوع، ما سر بقاء الإيمان بالله عند الإنسان؟ نجد الإجابة عند الحداثيين كما أشرت من قبل بأن الإجابة يقدمها علم النفس التاريخي على أنها مجرد حالات نفسية، كما أن هذه المفاهيم الإيمانية مثل: الله، النبي، المؤمنين، الكفار، ليست إلا تسميات مريحة، تدل على مضامين معينة داخل الخطاب القرآني الذي لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التي ولّدته[923]. وإذا كانت القراءة السيمولوجية هي التي صنعت هذه الرؤية على هذا المستوى العقدي؛ أي بخصوص عقيدة الألوهية، فإننا نجد موقفا آخر يريد ومن زاوية مقارنة إبراز أن "الإله" يصطلح عليه «الفاعل المعقد» و«البطل المغير» و«بطل التغيير»، وأن هذه التسميات تنطبق على الله بحسب المؤمنين، وعلى محمد صلى الله عليه وسلم بحسب المؤرخ النقدي[924] وكأن التاريخ النقدي يجعل من «الألوهية» في الإسلام لا حقيقة لها، وأن حركة التاريخ الإسلامي أدارها النبي صلى الله عليه وسلم دونما تدخل للعناية الإلهية، وهذه رؤية مخالفة للعقيدة الإسلامية.

بهذا يتجلى لنا رهان الرؤية الحداثية في قول أحد صانعيها: "أريد تجاوز الرؤيا الافتخارية والتمجيدية للمسلمين، هذه الرؤيا التي تخضع الكلية التاريخية (أو كلية التاريخ) للوحي وتدخل الله في التاريخ"[925]. فهذا هو رهان الرؤية الحداثية في هذه المسألة - الألوهية - إنه فصل الألوهية عن التاريخ كما يقولون. ما دام هذا هو الرهان نجد في الرؤية الحداثية الإشادة بالباحثين الذين أهملوا هذا الموضوع - الألوهية - من مستشرقين وغيرهم على الرغم من أنه موضوع مركزي بالنسبة للعقل الديني وللعقل الفلسفي[926] بالإضافة إلى الإشادة بهذا الموقف نجد التحذير من التأصيل للحقيقة، وفق ما يقتضيه العقل الجديد؛ لأن التأصيل للحقيقة يؤدي إلى الوقوع في الدوغمائية من جديد، وهي الأمر الذي يرفضه العقل الحداثي[927].

ومن المعلوم أن الحقيقة هي «الألوهية»، التي تراهن الرؤية الحداثية على جعلها مسألة تاريخية، ونتيجة هذا التصور وهذه الرؤية الحداثية لموضوع الألوهية، ولموضوع الغيب يتجلى أن هذه الرؤية تتخلى عن الألوهية كحقيقة وتجعل من الإنسان هو مركز الرؤية الحداثية وهذا ما يتجلى بصراحة في الخطاب الحداثي المعبر عن هذه الرؤية يقول حسن حنفي: "وكما يستعين القدماء بالله، فإننا نستعين بقدرة

المبحث الثاني

الإنسان على الفهم والفعل على النظر والعمل بالاعتماد على النصوص القديمة وتجارب العصر"[928] وهكذا قضت الرؤية الحداثية بتغيير محور الاهتمام في العقيدة، فعندما كانت الاستعانة بالله صارت الاستعانة بالإنسان. وبعدما كان موضوع «الألوهية» أهم المواضيع على الإطلاق، صار موضوع الإنسان بدل ذلك، وهكذا سائرالقضايا التي تريد الرؤية الحداثية نسبتها للإنسان طالما أنه صانع التاريخ، وخاضع لضغط التاريخ ومتفاعل معه.

3. **طبيعة فهم النص:** وهي تجل من تجليات تغيير محور الاهتمام في العقيدة، إذ يبدو التركيز على الإنسان بالدرجة الأولى:على فهمه وثقافته، ولغته وحدود وجوده، وكل ما هو تاريخي وللإنسان دور في إنجازه. لقد صارت الرؤية الحداثية تراهن على نقل النص من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري[929] بينما الرؤية الدينية تركز على بعده الإلهي. وقد عرفنا في المبحث الخاص بأنماط توظيف النص في المدخل العام لهذا البحث أن التركيز على البعد الإنساني هو أحد تجليات هذا التغيير كما قلت ويتجلى ذلك من خلال:

أ - **إلغاء بعده الغيبي:** لم تعد الرؤية الحداثية تثبت أن القرآن الكريم كلام الله الأزليكما هو معتقد المسلمين، بل تنكر أزليته وتركز فقط على بعده التاريخي، وفي ذلك محاولة فصله عن مصدره الإلهي، وإن كان بعض الحداثيين يعتبر ذلك موقفا إسلاميا مستنجدا بمقولة «خلق القرآن» التي قال بها المعتزلة وقد أشرت من قبل إلى الدكتور نصر حامد أبو زيد الذي كان يقول: "إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما، إذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية متفقا عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة"[930].

فهذا النص ينكر صاحبه أزلية الكلام الإلهي ويقصد تحديدا النص القرآني، وهي دعوة إلى فهمه على أنه منتج ثقافي بعبارة الدكتور نصر حامد أبو زيد، ولا شك أن الثقافة من صنع الإنسان ومن ثم يصبح النص منتج إنساني، هذه إحدى صور التركيز على الإنسان بدل الألوهية، كصفة من صفات الرؤية الحداثية، وقد تم تأسيس هذه الرؤية بالنظر إلى عدة أمور اعتبرت من خصائص التصور الإسلامي الذي بنى عليها فهمه للنص واعتبرها حقائق وما هي كذلك في نظر الحداثيين، مثل هذه المسألة (= أزلية النص) فالرؤية الحداثية تعتبرها تأسست في الفضاء الإسلامي بفعل التقادم والتراكمات وليس مردها النص، يقول نصر حامد أبو زيد: "من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزء من «العقيدة» فكرة أن القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله سبحانه وتعالى نص قديم أزلي"[931].

فحسب هذا النص أزلية القرآن الكريم مضفاة عليه وليست خاصة ذاتية، وما دام كذلك فمعنى هذا أنه ذو طبيعة تاريخية، وهذا كلام يتفق مع ما بيناه من قبل بخصوص طبيعة فهم الغيب وطبيعة فهم الألوهية، وإذا كان النص من طبيعة ثقافية تاريخية فهذا تجل للدور الإنساني أو للتركيز على محور الإنسان بدل محور الألوهية. إذا كان الجانب الأول الذي كانت عليه الرؤية الحداثية هو مسألة «التقادم» فإن الجانب الثاني في هذه المسألة، هو مخالفة أهل السنة في تصنيف صفة «الكلام» كصفة من صفات الله عز وجل فلا يعتبرها الحداثيون من صفات الذات، بل تعتبر من صفات الفعل، وذلك لما للأفعال من ارتباط بالوجود ونفيها عن الذات لما للذات من وجود ميتافيزيقي أزلي[932]، والارتباط بالوجود ارتباط بالتاريخ ومن ثم تاريخية النص القرآني. هذا جانب من جوانب طبيعة النص في الرؤية الحداثية، أما الجانب الأخر والذي يعتمد فيه على الإنسان ووظيفته الاجتماعية وغيرها، كعنصر محل تركيز في الرؤية الحداثية هو علاقة النص بالواقع.

ب - **علاقته بالواقع:** وهي نتيجة ترتبت على إلغاء بعده الغيبي: لأنه بنفي أزليته تثبت دنيويته وارتباطه بالواقع، والتركيز على الإنسان هناك يتجلى بفعل دوره في صناعة الواقع وأحداثه وثقافته... الخ. لذا نجد التركيز على النص باعتباره نصا لغويا، يعالج ويناقش ويدرس بهذه الصفة دون غيرها، يقول نصر حامد أبو زيد: "هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاما، وحين نقول «تشكلت» فإننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لها في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ"[933]. الحديث هنا عن القرآن الكريم ويتجلى اعتباره نصا لغويا في الرؤية الحداثية، وهذا جانب من جوانب التركيز على البعد الإنساني لأن اللغة إنسانية. وتتجلى علاقة النص بالواقع من خلال مقارنته بسائر الظواهر الثقافية السائدة في البيئة العربية في فترة نزوله مثل السحر، الشعر الكهانة، وغيرها[934]. كما يقول بأن إطلاق النص على نفسه«القرآن» يدل على استجابته إلى الثقافة التي تشكل من خلالها، ولكنه في نفس الوقت يفرض تميزه عنها باختياره هذا الاسم غير المألوف تماما[935].

أما عن النص النبوي والنص التراثي فهما في الرؤية الحداثية أشد التصاقا بالواقع؛ فالنص النبوي هو تعبير عن بشرية محمد صلى الله عليه وسلم وليس عن نبوّته، وبما أنه كذلك فهو نص مرتبط بمرحلة من مراحل شخصه عليه الصلاة والسلام، وقد وقفنا على هذا في مجال الحديث عن ممارسة النص لسلطته. أما النص التراثي فيكون في نظرهم ألصق بالواقع من باب أولي، فهو استجابة لمراحل حضارية معينة من حياة الأمة، أنجزه العلماء المسلمون استجابة لظروفهم في تلك المراحل. هذا ما يجلى دور الإنسان والاهتمام به بدل موضوع الألوهية الذي هو أهم المواضيع العقدية كما سبق بيان ذلك.

المطلب الثاني: من الوحي إلى العقل

ترتب عن الخوض في موضوع الإنسان وجعله المحور الرئيس بدل الألوهية، ترتب عن ذلك تغيير أخر أيضا يتجلى في التركيز على العقل بدل الوحي، فالوحي مصدره إلهي، والعقل خاصية إنسانية، وما دام موضوع الإنسان هو محل الاهتمام، صار العقل كخاصية إنسانية محل اهتمام بدل الوحي.

المبحث الثاني

والمراد بالوحي في هذا المقام، الوحي كمسألة عقدية، والوحي كخطاب تجلى في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، الوحي بهذين البعدين أمر محوري في العقيدة الإسلامية، فهو أهم مسلك في التعرف على عالم الغيب، وهو الوسيلة الاتصالية بين عالمي الغيب والشهادة، وقد أدرك علماء العقيدة الإسلامية هذه الأهمية فجعلوا مبحث الوحي من أهم مباحث علم العقيدة إذ لا يمكن دراسة أي مسألة عقدية دون الرجوع إلى الوحي ونصوصه، بل نجد في تبويبهم لعلم العقيدة إيراد باب السمعيات وهو الباب الذي لا يمكن التعرف على مسائلة إلا عن طريق السمع أو الخبر الصادق الذي هو الوحي.

فموضوع الوحي إذا موضوع مركزي في المعتقد الإسلامي، وفي البنية المعرفية الإسلامية عموما، ولهذا فالأعمال والتصرفات الإسلامية كلها مؤسسة على نصوص الوحي، ومالا نص فيه يعود إلى النص بطريقة غير مباشرة مثل القياس والإجماع وقد مر بنا هذا في حديثنا عن أنماط توظيف النص؛ إذ تم بيان أنه يوظف كمرجعية عمل لدى المسلم باستمرار. ونتيجة لهذه الأهمية اتجهت مطاعن أعداء الإسلام إلى الوحي تحديدا باعتباره قطب الرحى في الرسالة الإسلامية والأساس الذي قامت عليه العقائد والشرائع في الإسلام، كالطعن في مصدر الوحي على أنه ليس من عند الله، بل هو من تأليف محمد صلى الله عليه وسلم وما تبع ذلك من إنكار لأميته صلى الله عليه وسلم وعلاقته بأهل الكتاب، وتقليد الوحي في تلك الديانات وغيرها من الشبهات التي أثارها الاستشراق الحديث والمعاصر.

وهذا سر ظهور كتابات مدافعة عن الوحي، وفي هذا يقول الدكتور عبد الله دراز: "ففي القرآن جانب كبير من المعاني النقلية البحتة التي لا مجال فيها للذكاء والاستنباط، ولا سبيل إلى علمها لمن غاب عنها إلا بالدراسة والتلقي والتعلم، وماذا يقولون فيما قصه علينا القرآن من أنباء ما قد سبق وما فصله من تلك الأنباء على وجهه الصحيح كما وقع؟ أيقولون إن التاريخ يمكن وضعه أيضا بإعمال الفكر ودقة الفراسة؟ أم يخرجون على المكابرة العظمى فيقولون إن محمدا قد عاصر تلك الأمم الخالية، وتنقل فيها قرونا فشهد هذه الوقائع مع أهلها شهادة عيان، أو أنه ورث كتب الأولين وعكف على دراستها حتى أصبح من الراسخين في علم دقائقها؟ إنهم لا يسعهم أن يقولوا هذا ولا ذاك لأنهم معترفون مع العالم كله بأنه عليه السلام لم يكن من أولئك ولا من هؤلاء"[936].

هذه من صور الدفاع عن حقيقة الوحي ضد مطاعن المستشرفين التي كانت تهدف إلى تفويضه بإنكاره كلية ونسبة النص القرآني إلى النبي صلى الله عليه وسلم على أساس أنه من عنده، وليس من مصدر إلهي. في القراءة المعاصرة للنص الديني تغير أسلوب الطعن في مسألة الوحي، فأحيانا لا نجد إنكار المصدر الإلهي للوحي الإسلامي، بل نجد طرح مناهج قراءة تؤدي إلى تجاوز الوحي على أساس أنه ظاهرة ميثية يستهجنها الفكر الوضعي والعقلانية المعاصرة، ولهذا صارت الدعوة إلى الاهتمام بالعقل ومنجزاته، بدل الاهتمام بظاهرة الوحي كمسألة عقدية. ويسعى أصحاب هذه الدعوة إلى وضع مبررات لها حتى يبرهنوا على صحتها ومن هذه المبررات:

1. حقيقة الوحي: الوحي في القراءة الحداثية للنص الديني ظاهرة ميثية متعالية عن التاريخ يتعذر تفسيرها تفسيرا عقليا وضعيا، وهذا الحكم الذي يلمس في الرؤية الحداثية يحكم به على طبيعة الوحي كما يدرس في العقيدة الإسلامية وعند علماء القرآن من أنه: "إعلام الله تعالى من اصطفى من العباد كل ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم بطريقة سرية غير معتادة للبشر"[937]. هذا التعريف ينطبق على الوحي كظاهرة أما الوحي كخطاب فيتجلى في النص القرآني والنص النبوي، وهذا معتقد المسلمين.

وانطلاقا من حاجة الإنسان إلى الوحي ودوره في تثبيت الإيمان وهداية الإنسان وتوجيهه وتعريفه بمسائل العقيدة، ومنها المسائل الغيبية، ومن هذه المسائل مسائل المستقبل فهي في حكم الغيب الذي لم يطلع عليه إلا الله عز وجل. انطلاقا من هذه الاعتبارات جعل الإسلام نصوص الوحي خالدة، صالح تطبيقها في كل زمان ومكان ولا يمكن للعقل مهما تقدم أن يستغني عنها بحال. هذه المسألة - حاجة العقل للوحي - هي محل الصدام بين الخطاب الحداثي والخطاب الإسلامي، إذ أن الخطاب الحداثي ينظر إلى حقيقة الوحي نظرة أخرى غير تلك التي بينتها النصوص ودعا إليها علماء العقيدة الإسلامية، هذه النظرة التي تحصر حقيقة الوحي في عدة أمور منها:

أ - كونه خطابا تاريخيا: الوحي في المنظور الحداثي العربي المعاصر، ظاهرة تاريخية وخطاب تاريخي، وقد عرفنا في دلالة التاريخية أنها تعني الظرفية والزمكانية، وبهذا الاعتبار يصبح من الضروري طرح البديل، هذا البديل في الخطاب الحداثي هو العقل، يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد في هذا: "الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسا بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود"[938]. هذا الموقف ينظر إلى الوحي على أنه خطاب تاريخي مرتبط بالإنسان، وهذا يعني أنه ليس بظاهرة خارقة للعادة أو غير مألوفة للبشر كما بينا في التعريف السابق، بل هو ظاهرة يمكن أن تفهم ضمن شروطها البيئية الثقافية والاجتماعية وما دامت هذه الأخيرة في تطور، فيمكن أن تتلاشى ظواهر وتستجد أخرى ويمكن أن تتجمد ظواهر وتنحصر أهميتها وتأثيرها، في حين نجد ظواهر أخرى تتطور وتصبح محل اهتمام كبير.

والوحي في هذا المنظور ظاهرة تاريخية أي أنها ارتبطت ببيئة زمكانية، هي بيئة النبي عليه الصلاة والسلام لا يمكن أن تتجاوزها، ومن ثم لم يشكل مرجعية للإنسان المعاصر طالما أنه ظاهرة تاريخية. طبعا المستند في هذا هو عملية المقارنة بين المسلمين وغيرهم، غير المسلمين الذين تجاوزوا مرحلة التفكير الديني الذي مرجعيته الوحي، إلى العقل كمرجعية عصرية خلاف المسلمين الذين لا يزالون يدعون إلى إحياء مرجعية الوحي من جديد.

وقد آل هذا الاعتبار - الوحي خطاب تاريخي - إلى جعل الوحي تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض[939]. وهذا حكم تجاوزه حكم آخر يقضي بإنكار

المبحث الثاني

الوحي كلية[940] وبالتشكيك في أن المدون في المصحف هو ما أوحي إلى محمد صلى الله عليه وسلم[941]. والحقيقة أن الوحي حقيقة عقدية، وقد جاء لمصالح الإنسان في الحياة الدنيا وفي الآخرة معا. وقد ذهب الحداثيون إلى القول بأن الوحي جاء لحماية مصالح الإنسان على الأرض دونما ذكر لمصالحة الأخروية؛ لأن مصالح الإنسان الدنيوية تتغير وبتغيرها يمكن تغيير المرجعية، وقد آلت في العصر الحديث إلى العقل بدل الوحي، ولذلك صار الاهتمام بالعقل وبكيفية تطويره وكيفية الحفاظ على منجزاته وغير ذلك.

ب - **كونه ظاهرة لغوية:** وقد أثر هذا التصور لحقيقة الوحي في كيفية دراسته والبحث فيه، فلم يعد طرحه كحقيقة عقدية على النحو الذي نجده عند علماء العقيدة، بل يدرس كظاهرة لغوية وثقافية، كما تميز القراءة المعاصرة بين النص القرآني والخطاب القرآني، على أساس أن النص القرآني هو النص الشفوي أما الخطاب القرآني، فهو المدون في المصحف[942]. وهذا التمييز يبدو أثر اللسانيات الحديثة فيه جلي؛ ففي درس اللسانيات هناك فرق بين النص الشفوي، والنص المكتوب والمدون، وقد مرّ بنا بيان ذلك، وبناء على هذا التصور صار موضوع الوحي يدرس كظاهرة وضعية تاريخية لا صلة لها بعالم الغيب عند البعض.

ج - **كونه موجودا في جميع الأديان:** وإذا كان علم اللسانيات قد أدى بالخطاب الحداثي إلى اعتبار الوحي ظاهرة لغوية وثقافية ومن ثم فهي ظاهرة تاريخية، فإن الأخذ بالمقارنة مقارنة الإسلام بغيره من الأديان قد كرس أيضا القول بتاريخية الوحي على أساس حضوره في كل الأديان، في هذا يقول أركون: "تحديدنا الخاص الذي نقدمه عن الوحي يمتاز بخصيصة فريدة، هو أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوش والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد، وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي، إنه يستوعب كل ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي، وعلى هذا النحو يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني آخر غير السائد، أقصد باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس، أو للحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية"[943]. إن هذا النص الذي يعتبر «الوحي» ظاهرة موجودة في جميع الأديان السماوية والوضعية على حد سواء، وليس حقيقة عقدية كما بينها الإسلام، وإذا كانت تلك هي صبغتها، فهي ظاهرة ثقافية تاريخية، لم تعد محل اهتمام الخطاب الحداثي الذي اتجه نحو المرجعية العقلية.

2. انتهاء عهد البنوة: اختتمت النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم، فكان خاتم النبيين كما قال تعالى:)... **وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ**...((الأحزاب: 40) باختتام نبوته لسائر النبوات توقف الوحي فلا نبوة بعد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ولا أحد من الناس يوحى إليه من قبل رب العالمين بعده عليه الصلاة والسلام. هذه حقيقة عقدية في الإسلام والإيمان بخلافها كفر؛ لأن في خلافها تكذيب للقرآن الكريم الذي قال:)... **وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ**...((الأحزاب: 40)، وتكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم الذي قال: "أنا اللبنة وأنا خاتم النبيين"[944].

وقد استغل الخطاب الحداثي هذه الحقيقة - اختتام النبوة - التي قررتها العقيدة الإسلامية ليبرّر من خلالها وفي إطار الانتقائية والتفاضلية القرائية تجاوز الاهتمام بالوحي إلى العقل، فإذا كان النبي هو الذي يتلقى الوحي، فإن جيل الأنبياء لم يعد له وجود، وبالتالي فالوحي الذي تلقوه لم يعد موجودا أيضا، أما ما أوحي للنبي صلى الله عليه وسلم في زمنه، فهو أمر تاريخي يرتبط بالبيئة التي كان فيها الوحي ينزل من خلال ارتباطه بأسباب النزول، وملاءمته للبيئة الثقافية في ذلك الوقت، وما دام الأمر على هذا النحو يرى الحداثيون أن المرجعية المستساغة في الراهن هي العقل لأنه يساير ظروف الإنسان في كل زمان ومكان، خلاف الوحي الذي انحصر في زمكان معين لا يمكن أن يتجاوزه وفي هذا قيل: "إن النبوة قد انتهت، وأن العقل قادر بذاته بلوغ اليقين وعلى تحقيق رسالة الإنسان دونما تدخل من أي إرادة خارجية عامة أو شخصية"[945].

والإدارة الخارجية هي الإرادة الإلهية التي قضت باختيار واصطفاء الأنبياء، والوحي إليهم، وكأن بعثة الأنبياء كانت مناسبة للفترة التي كان العقل فيها عاجزا متخلفا غير مدرك للحقائق، والإنسان بعقله لم يكن في وسعه تحقيق رسالته دونما توجيه نبوي ودونما الاعتماد على نصوص الوحي، أما وقد انتهت النبوة وارتقى العقل البشري، ففي إمكان العقل تجاوز خطاب الوحي، والاعتماد على نفسه في الأخذ بالإنسان نحو تحقيق رسالته ومن هنا تبدو أهمية العقل وضرورة الاهتمام به بدل موضوع «الوحي» الذي صار ظاهرة تاريخية انتهت بانتهاء عهد النبوة.

كما نجد الحداثيين في نظرتهم لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يعتبرونها قد ساهمت في تحيين الرسالة الإسلامية وتجسيدها في التاريخ عن طريق انخراط شخص ثالث هو المرسل إليه الجماعي[946]، والتركيز عل المخاطبين الاجتماعيين الهدف منه تحديد المخاطب، ومن ثم التركيز على خصوص السبب وإنكار عموم اللفظ، وهذا ما يبيح تاريخية «الوحي» ومن ثم تجاوزه إلى العقل وهذا كلام خطيرا جدا. ويفهم من هذا أنه لو كانت النبوة مستمرة لكان في الإمكان الاهتمام بموضوع «الوحي» كمسألة عقدية، أما وقد توقفت النبوة فالبديل هو العقل في الخطاب الحداثي؛ لأن: "الإنسان بعقله المستقل وبإرادته الحرة قادر على أن يواصل حركة التاريخ، وأن يستمر في تقدمه باجتهاده الخاص فيرث النبوة وتراث الأنبياء، فالعلماء ورثة الأنبياء، والاجتهاد طريق الوحي، والعقل وريث النبوة"[947]، فقد جعل الاجتهاد والعقل بدل الوحي والنبوة، وهذا من ملامح التغيير في العقيدة إذ أصبح الاهتمام بالعقل بدل الوحي.

المبحث الثاني

3. انتصارات العقل: هذه الانتصارات التي تحققت في العصر الحديث وعلى مستوى العلوم الطبيعية بالدرجة الأولى فالعقل الحديث تمكن من خلال هذه الانتصارات من تأسيس حضارة بلغت أوج رقيها ولا تزال محافظة على هذا المستوى. طبعا العقل المتحدث عنه هو العقل الغربي الذي صنع الحداثة الغربية، هذا العقل كما هو معروف في التاريخ الغربي لم يتمكن من تأسيس حداثته إلا بعدما تجاوز التفكير الديني هناك[948]. وقد سحبت القراءة الحداثية العربية هذا الحكم على الوضع الإسلامي وقضت بضرورة تجاوز الوحي إلى العقل.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية نظرة الحداثيين لخطاب الوحي على أنه خطاب تاريخي جعلتهم يعتبرون الوحي يحتاج إلى العقل ويستعين به، خاصة في تجلية معانيه التي لا يمكن أن تتم إلا بعملية عقلية هي عملية التأويل. في هذا يقول نصر حامد أبو زيد: "الخطاب الإلهي خطاب تاريخي وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني"[949]. وهذا الكلام يفهم منه أن العقل هو الأداة التي يحتاج إليها الوحي، وأن معناه لا يتحقق دونما عملية التأويل كعملية عقلية، كما أنه يبدو التركيز على القول بعدم قدم الكلام الإلهي على النحو الذي قالت به المعتزلة في القديم، كما يلمس أيضا الاستئناس بنزعة العقل في الإسلام والأمر يتعلق بالمعتزلة بالدرجة الأولى.

كما نجد الاستئناس بالتاريخ الإسلامي أيضا في بعض المواقف التي اعتبرت ذات مرجعية عقلية مثل ما يذكره أركون عن الدولة البويهية إذ يعتبرها دولة علمانية، ويقول بأن أخذها بهذا النهج العلماني أدى إلى تقدم العقل الخالد؛ لأنه الملكة الوحيدة القادرة على إنتاج معرفة صحيحة والقادرة على مصالحة الإنسان مع نفسه، وموضعته في الكون[950] وسواء كان الاستئناس بمعتقد المعتزلة«خلق القرآن» أو بطبيعة حكم البويهيين، فلا المعتزلة هم المراد ولا البويهيون، وإنما المراد هو العقل الغربي المعاصر الذي يريد الخطاب الحداثي العربي تقليده وتوظيف إنجازاته في الحياة الإسلامية، وحتى يتسنى له تجاوز هذه المرجعية الإسلامية - الوحي - راح يظهر إنجازات العقل الغربي من جهة، ويستأنس ببعض المواقف من التراث الإسلامي من جهة أخرى. وقد كانت أهم تجليات انتصار العقل التي ينادي بها الخطاب الحداثي مسألة العلمانية، التي صار ينظر لها بشكل واسع في العالم العربي الإسلامي، وصار الاحتكام إلى الشرع ينعت بالثيوقراطي ومن هنا تزايد النداء بتغيير محور الاهتمام من الوحي إلى العقل.

المطلب الثالث: من استخارة الله إلى مصلحة الأمة

استخارة الله عز وجل عبادة من العبادات التي يتقرب بها المسلم إلى الله عز وجل يؤديها المسلم حينما يقدم على فعل ما لا يعرف ضرره من نفعه، أو أهميته من عدمها، وهذا من باب الاستعانة بالله عز وجل وحسن التوكل عليه سبحانه لقوله تعالى:

)... **وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ**...((الطلاق: 3) وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا استعنت فاستعن بالله"[951].

فالمسلم في استخارته الله عز وجل يعترف ببشريته وعجزه وقلة علمه، ويتبرأ من غروره؛ لأنه يؤمن بأن علمه ليس شيئا أمام علم الله عز وجل، ولذلك يقبل على إنجاز واجباته باسم الله مستخيرا الله عز وجل راجيا التوفيق منه سبحانه وتعالى. هذه الأمور عند الحداثيين لم تعد على ما كانت عليه عند القدامى بل صار الاهتمام يتمحور حول مصالح الإنسان الدنيونية، أو حول مصالح الأمة بتعبير الدكتور حسن حنفي، وهذا التغيير من تجليات الأخذ بالمنهج الوضعي في قراءة النص الديني، والمناهج هي التي تصنع الرؤية كما يقول الإبستيمولوجيون. يقول حسن حنفي مبرزا هذا التحول: "إذا كان القدماء قد وضعوا عقائدهم بناء على سؤال الأمراء والسلاطين أو بعد رؤية صالحة للولي أو للنبي أو بعد استخارة الله فإننا وضعنا«من العقيدة إلى الثورة» دون سؤال من أحد أو رؤية أو استخارة بل تحقيقا لمصلحة الأمة وحرصا على وحدتها الوطنية"[952].

إن هذا النص يبرز فيه صاحبه محور الاهتمام في العقيدة بين القديم والحديث، وكيف أن القدامى كانوا يقدمون على التأليف في العقيدة بعد استخارة الله عز وجل، أما الدكتور حسن حنفي فإنه يركز على مصلحة الأمة وكيفية تحقيقها، وهذا الموقف يأتي في إطار تجديد علم العقيدة، وهو أمر صار يطرح منذ زمن النهضة الحديثة، وفي رأي الدكتور حسن حنفي، إذا كان هذا العلم الغرض منه عند القدامى هو الدفاع عن العقيدة، فإنه في صورته التي ينبغي أن يكون عليها في الراهن تصبح مهمته الدفاع عن مصالح الأمة ولذلك نجده يدعو إلى طرح الكثير من المسائل الحضارية وإدراجها ضمن مواضيع علم الكلام الجديد مثل: التنمية، العدالة، توزيع الثروات رفض الاستبداد السياسي، تحرير الأرض المغتصبة...[953].

وهذا التغيير من جهة أخرى يأتي كنتيجة طبيعية لعمليات التغيير السابقة إذ تم التغيير من الألوهية إلى الإنسان، ومن الوحي إلى العقل، وتبع ذلك التركيز على مصلحة الأمة. والدفاع عن مصالح الأمة أمر مطلوب لذاته، ومأمور به شرعا لكن الكيفية التي يطرح بها الحداثيون هذه المسألة هي التي تبدو أمرا غير عاد؛ إذ تطرح بجرأة إلى درجة أنها تبدو مخالفة للنص، يقول حسن حنفي: "إذا كانت بعض

المبحث الثاني

المقدمات الإيمانية القديمة تبدأ فقط "بسم الله الرحمان الرحيم، فإننا نبدأ بسم الأمة"[954]. إن هذا الكلام بهذه الصيغة التي عرض بها يبدي الإنكار على القدامى حينما كانوا يبدؤون بالبسملة، أو بالاستخارة وفي الوقت نفسه يبين أنهم لم يكونوا على اهتمام بمصالح الأمة أمام حكامها وأمام أعدائها ولم يشر إلى أنهم حرصوا على المصالح الدنيوية والأخروية على السواء، لكن المصالح التي يدعو الخطاب الحداثي في الراهن إلى الاهتمام بها هي المصالح الدنيوية، وقد وجدنا أنه هناك من يرى في الوحي بأنه خطاب تاريخي يهدف إلى تحقيق مصالح الإنسان على الأرض دونما ذكر للبعد الأخروي وهو البعد الأساسي في خطاب الوحي[955].

وهنا يلمس التركيز على البعد الدنيوي، وهي خاصية من خواص التاريخية؛ لأنها لا تهتم بما يتعالى عن التاريخ كأمور الغيب، وهذا من تجليات توظيف المناهج الوضعية التي تفصل بين الديني والدنيوي، فأصبح الهدف تحقيق الإصلاح فوق الأرض في شكل مقطوع الصلة بالحياة الأخرى[956]. وما دام الحديث في هذا الموضوع في إطار علم العقيدة فإن تغيير محور الاهتمام العقدي هنا يأتي في مجال الدعوة إلى تجديد هذا العلم كما تمت الإشارة إلى ذلك؛ لأنه لم يعد يهتم بقضايا العصر، ولم يعرف أي تجديد. يقول حسن حنفي: "المادة الكلامية محفوظة ومرصوصة يتناقلها المصنفون أبا عن جد، وابنا عن أب وتلميذا عن شيخ، فهم مصنفون وليسوا مؤلفين، يرتبون ويبوبون مادة صماء لا باعث فيها ولا هدف"[957].

من المعلوم أن علم العقيدة هو العلم الذي وظيفته الأساسية الدفاع عن العقيدة ولذلك فهذا العلم له أهمية كبرى ومكانة جليلة في البنية المعرفية الإسلامية، ولذلك إذا كان ثابتا جامد المواضيع كما وصف فإنه لا يؤدي هذه الوظيفة المنوطة به، وظيفة الدفاع عن العقيدة، كما أنه **في نظر الدكتور حسن حنفي لا يمكن أن يؤسس التصور الصحيح لأن مقدماته التقليدية فارغة من أي مضمون فكري أواقعي أو مصلحي، ولا تحمل إلا عواطف إيمانية يعبر عنها بكلام مسجوع**[958]. **فإذا كان هذا هو وضع علم العقيدة فقد انتهت الرؤية الحداثية إلى تجديده بإدراج مواضيع أهمها مصلحة الأمة هذا من جهة، ومن جهة أخرى طبيعة الكتابة الكلاسيكية في علم الكلام والتي كرست مسائل ضد الإنسان المسلم، وكانت سبب تخلف في منظور الحداثيين مثل الدعاء للحاكم أو للسلطان في كتبهم، ووضع تلك الكتب بناء على أمر أو رؤيا، والأمل في الجنة، وتغييب العقل، وإهمال مصالح الأمة وغير ذلك. لقد كانت طبيعة هذه الكتابة التقليدية من أهم المبررات لتجديد علم العقيدة، وهذا ما أدى إلى تغيير محور الاهتمام في هذا العلم، ولم تعد أهمية المباحث التي حددها القدامى تراعى في دعوة التجديد الحديثة التي فضاؤها العام «مصالح الأمة»، هذه الدعوة يمكن تحقيقها في نظر دعاتها من خلال عدة أمور منها:**

1. رفض الاستبداد: **لأن الاستبداد هو أحد المشاكل التي ابتليت بها الأمة الإسلامية، وهو أحد أوجه معاناة المسلم المعاصر، فطبيعة إدارة الحكم في البلاد الإسلامية طبيعة استبدادية أضاعت مصالح الأمة والفرد على السواء، هذا الاستبداد في منظور الحداثيين ينبغي أن يحظى باهتمام علم الكلام الجديد. وهذا الكلام إذا جئنا لربطه بمباحث علم الكلام القديم يمكن ربطه بمبحث الإمامة، فهو المبحث الذي يهتم بمسألة الحكم وصفات الحاكم، وحق الرعية عليه، وحقه على الرعية... الخ، لكن الاستبداد في صورته المعاصرة والتي يدعو الخطاب الحداثي إلى مناهضته، فهو استبداد الحكام المعاصرين الذين وصلوا إلى الحكم بطريقة غير شرعية، وقهروا الرعية واستغلوا الثروات، وأضاعوا الأرض... الخ هذه مظاهر سلبية الحكم في واقعنا المعاصر وهي أمور مرفوضة لكن طريقة ربطها بعلم العقيدة كما كان في القديم هو الأمر الذي أحسبه خطأ. وهو نتيجة طبيعية المناهج الوضعية المعتمدة في القراءة، وذلك ما جعل حسن حنفي مثلا يسعى إلى بيان العلاقة بين** الاستبداد في القديم والحديث، وكيف أن الثاني امتداد للأول وذلك من خلال:

أ - **السلطان الديني والسلطان السياسي:** تمت الإشارة من قبل إلى أن علم العقيدة كان الهدف من تأسيسه الدفاع على العقيدة وبناء على هذه الوظيفة وضع ابن خلدون تعريفا لهذا العلم بأنه علم الحجاج عن العقائد الإيمانية ضد المبتدعة[959] ومن العقائد عقيدة الألوهية، وهي أهم مباحث هذا العلم، ولذلك حظيت باهتمام متميز في درس العقيدةفي القديم. هذا الاهتمام بموضوع الألوهية يعتبره حسن حنفي أحد الأسباب التي كرست استبداد السلاطين في القديم أو في الحديث، ففي حديثة عن السلطان يربط بين السلطان الإلهي والسلطان البشري، ويقيم علاقة طردية بينهما ويسعى إلى إثباتها في المقدمات التقليدية معتبرا أن الحديث عن السلطان واحد سواء أكان سلطانا دينيا أم سلطانا سياسيا[960]. إذا فأحد أوجه بروز ظاهرة الاستبداد حسب الدكتور حسن حنفي الإفراط في البحث في عقيدة الألوهية عند القدامى، ولذلك نجده يقارن مقارنة في غير محلها إذ يعتبر أن المقدمات التقليدية تحدثت عن إله السماء، الذي يقابله السلطان السياسي الذي هو إله الأرض، واعتبر أن لا فرق عند أولئك العلماء - علماء الكلام - بين الثناء على هذا أو على ذاك، وفي نظره هذا أحد الأسباب التي قضت على مصلحة الأمة[961]. وما دامت هذه المصلحة تم تغييبها، فلا بد من الدفاع عنها من جديد، وإدراجها ضمن البحث العقدي عند المسلمين في الوقت المعاصر؛ لأنه إذا استمر هذا الاستبداد السياسي، فلن تتحقق مصالح الأمة، ولن تسترجع دورها الحضاري من جديد.

ب - **طبيعة تأليف الكتب:** مما يدعو إلى القول بضرورة التغيير في محاور العقيدة وإدراج "مصلحة الأمة" كمبحث رئيس في العقيدة طبيعة تأليف الكتب القديمة، فالقدامى ممن كتبوا في العقائد كانت لهم أهداف غير أهداف وقضايا المسلم المعاصر، وبالتالي ما كتبوه لا يتعلق براهن الإسلام والمسلمين - وهذا

المبحث الثاني

من وجوه القول بتاريخية درس العقيدة - ولا حتى بانشغالات المسلمين في ذلك الزمن، وإنما وضعت بناء على رغبة الحكام والسلاطين، يقول حسن حنفي وهو بصدد الحكم على القدامى وعلى إنتاجهم بأنهم وضعوا كتبهم بناء على سؤال الأمراء والسلاطين، وهذا أمر مضاد لرغبة عامة المسلمين، ويقول بأنه وضع كتابه "من العقيدة إلى الثورة" تحقيقا لمصلحة الأمة دون سواها[962]. ويعتبر نفسه في ذلك يؤسس لثورة على نمط الكتابة التقليدية، كما أنه يدين القدامى ويحملهم المسؤولية عما لحق بالأمة من انتكاسات حضارية أبرزها اغتصاب الأراضي الإسلامية، ولذلك في ثورته على المقدمات الإيمانية يقول: "إذا كان القدماء قد بدأوا مقدماتهم الإيمانية التقليدية "باسم الله" فإننا نبدأها باسم الأرض المحتلة في مواجهة الاحتلال الأجنبي لأراضي المسلمين، وباسم حريات المسلمين في مواجهة صفوف القهر والطغيان"[963].

2. إبراز البعد الدنيوي للعقيدة الإسلامية: مما تقتضيه مصالح الأمة إبراز البعد الدنيوي للعقائد في الإسلام حتى لا يبقى المسلم يتكلم عن أمور الآخرة فقط، وكيفية النجاة يوم القيامة. وهذا أمر لا يتعارض مع العقيدة الإسلامية، وإنما الذي يتعارض معها أسلوب الكتابة الذي وظفه حسن حنفي، وذلك من خلال إشارته إلى بعض الأمور العقدية الغيبية مثل: حديثه عن الألوهية، التوحيد، الجنة... فمثلا في حديثه عن الألوهية نجده يقول: "إذا كان الله قد تم الدفاع عنه عند القدماء وانتصروا في قضيتهم إثباتا للتنزيه، فإننا ندافع عن الأمة التي اعتراها التفتت"[964]. أقول أن أسلوب الكتابة هذا أسلوب منفلت من الضوابط الإسلامية؛ لأن الله عز وجل غني عن العالمين، وهو الذي يدافع عن المؤمنين لقوله تعالى:)**إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا**...((الحج: 38)، والمسلم يلتزم بما أمر به ويدافع عن دينه.

كما أننا نجده في حديثه عن التوحيد يعتبره الحافز الذي حرك المسلمين ودفعهم إلى إنجاز الفتوحات، والغزو في سبيل الله مبلغين لعقيدة التوحيد، محررين للوجدان البشري في العالم، لقد كان هذا دين القدماء، أما المسلم المعاصر في نظر الدكتور حسن حنفي فإن مهمته تغيرت فلم تعد تبليغ كلمة التوحيد، وإنما هي الدعوة إلى الجهاد من أجل تحرير الأرض المغتصبة، وتحقيق مصالح الأمة[965]. والأمر نفسه حينما يتحدث عن الجنة وثواب الآخرة، فيجعل الحديث عن "مصالح الأمة" بدل الحديث عن ثواب الآخرة، فيقول: "إذا كان القدماء يريدون ثوابا في الجنة أو إنقاذا من النار، فإننا نريد صلاح الأمة: وتوحيد شتاتها، والقضاء على تخلفها، وإعادتها إلى هويتها من غربتها وتجنيد جماهيرها، نريد تحقيق الإصلاح في الأرض ومقاومة الفساد فيها"[966]. ومن خلال هذا يمكن ملاحظة عدة أمور منها:

أ - أن محاولة إبراز البعد الدنيوي للعقيدة الإسلامية، يجعل من هذا العلم كأنه لا صلة له بالحياة الأخرى، وهذا أمر غير صحيح فالعقيدة الإسلامية تمتاز بالوحدة ولا يمكن للمسلم أن يقيم بعض أمور الدين ويهمل البعض الآخر، أو يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعضه الآخر.

ب - يفهم مما سبق بيانه أن طلب ثواب الجنة والحرص عليه يتعارض مع الأخذ بمصالح الأمة، بل تحقيق مصالح الأمة والسعي في سبيلها يطلب هو الآخر بغية ثواب الجنة، والصلاح في الآخرة.

ج - يفهم أيضا من كلام الدكتور حسن حنفي أن علم العقيدة في صورته التقليدية كان مجرد عواطف إيمانية بمعنى أنه لم يقم على تمعن عقلي أو مصالح واقعية، وأن كتابات القدماء كانت مجرد كلام مسجوع وتلاعب بالألفاظ... وهو أمر غير صحيح أيضا.

وبناء على هذا كان تغيير محور الاهتمام في العقيدة؛ فبعدما كان القدماء يستفتحون كتبهم بالبسملة وباستخارة الله عز وجل صارت الرؤية الحداثية تدعو إلى بدل ذلك إلى الاهتمام بمصالح الأمة، ولا شك أن هذه إحدى تجليات المناهج الوضعية التي تركز عادة على البنى التحتية، وتهمل البنى الفوقية، وهي مسألة يعتبر الدكتور حسن حنفي الأخذ بها مسؤولية الجيل الحالي، فمن خلال دعوته علماء أصول الدين القيام بدورهم وتحمل مسؤولياتهم يقول: "جيلنا الحالي جيل تغيير وثورة، وكتابه لا يمثلون السلطان الإلهي أو السلطان السياسي بل يدافعون عن مصالح الشعوب ضد جميع السلاطين"[967].

ومن المواقف التي ينبغي أن يتخذها الجيل الحالي وتعتبر تحقيقا للمسؤولية في نظره القيام بـ "الثورة" فكما أنجز هو مؤلفه الكبير "من العقيدة إلى الثورة" واعتبره ثورة على النمط القديم في مجال الكتابة عند علماء أصول الدين، يعتبر أن ثورة الجيل الحالي ينبغي أن تكون على السلطة، فلا بد من رفض الثناء عليها، ولا بد من ترك الدعاء للممسكين بها، ولا بد من الكشف على تواطؤ السلطان الديني والسلطان السياسي، وذلك خدمة لمصالح الأمة[968].

وهكذا نجد أن الخطاب الحداثي العربي المعاصر، في إطار تحديث الفكر العربي قد آل إلى رؤية تقضي بتغيير محور الاهتمام في العقيدة، وجدنا كيف صار التركيز على الإنسان بدل الألوهية، ووجدنا أيضا كيف صار التركيز على العقل بدل الوحي، وبهذا نكون قد وقفنا على كيفية التركيز على أمور الدنيا متمثلة في "مصالح الأمة" بدل أمور الآخرة ومسائل الغيب وقد تمت الإشارة إلى التوحيد والجنة والألوهية وغير ذلك، ووجدنا كيف آلت الرؤية الحداثية إلى هذا التغيير، وفي هذه الجزئية الأخيرة نجد محاولة تخريج لها، ففي الحديث عن مصالح الأمة نجد الدكتور حسن حنفي يلتمس تخريجا لمقولته هذه على أساس أن الله والأمة واجهتان لشيء واحد وبنص القرآن الكريم[969] في إشارة منه لقوله تعالى:)**إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**((الأنبياء: 92) وأحسب أن هذا تخريج بعيد، ولا يدل إلا على رؤية صنعتها قراءة وضعية.

المبحث الثاني

المبحث الثالث

أثر اللغة في الرؤية

المطلب الأول: الكتابة بغير العربية

عادة ما تكون الرؤية والتصور الذي يحصل للإنسان حول موضوع ما وليد اللغة التي يقرأ أو يكتب بها، وهذا ما بحثته فلسفة اللغة في إطار جدلية اللغة والفكر، وانتهت إلى أنهما وجهان لعمله واحدة لا يمكن الفصل بينهما على أساس أننا حينما نفكر نفكر بلغة، وحينما نتكلم ونوظف اللغة فإننا نمارس الفكر؛ وإذا كان الفكر أو الفكرة هي التصور صيغ صياغة لغوية معينة، فإن اللغة التي يستعملها الإنسان تتدخل في صناعة رؤيته للأمور لا شك في ذلك.

هذا الأمر يتخذ أهمية متميزة حينما يكون موضوع الدراسة النص الديني الإسلامي، وتكون لغة الدراسة أي لغة أجنبية غير اللغة العربية، فبدل أن يدرس هذا النص باللغة العربية نجده يدرس أحيانا بغير العربية سواء على مستوى الكتابة، فكتابات محمد أركون مثلا معظمها بغير العربية، أو على مستوى القراءة: أقصد قراءته بواسطة غير المسلمين الذين يكتبون بلغاتهم الأصلية، فقراءة هشام جعيط وعبد المجيد شرفي، وعبد الله العروي معظمها بغير العربية ولغير العرب والمسلمين.

أقول الأمر يتخذ أهمية خاصة ليس فقط لأنه تعامل مع النص المقدس؛ بل لأن تاريخ القرآن الكريم يؤكد ذلك والأمر لا يزال قائما أنه يتعذر الاستغناء عن اللغة العربية في دراسته، فهو كتاب أنزل بلسان عربي مبين، ولم يترجم إلى أي لغة من اللغات شأن الكتب السماوية الأخرى، من هنا يكون الأمر يختلف إذا ما قورن النص الديني الإسلامي بغيره من النصوص، ما تجدر إليه الإشارة في هذا المقام - وإن كانت اللغة صانعة الرؤية - أن الأمر الذي أعنيه من الكتابة بغير العربية أنه الكتابة مباشرة، فهي صحيح مؤثرة في الرؤية، لكن ما يكون كتابة بغير العربية أيضا وبطريق غير مباشرة هو الكتابة بمناهج غير إسلامية، ولم تصغ صياغة عربية، حتى وإن ترجمت إلى العربية فإن غربة المنهج عن الموضوع تبقى متحققة.

وأحسب أن هذا الجانب - الكتابة بغير المناهج الإسلامية - أخطر من مجرد الكتابة بغير العربية ما يدل على ذلك أننا نجد في التراث الإسلامي الكثير من العلماء كتبوا بلغات أخرى كالفارسية، والتركية، والأوردية وغيرها من اللغات، وكانت رؤاهم تتحد مع من يكتب بالعربية، وفي العصر الحديث نجد علماء ومفكرين كتبوا أيضا باللغات الأوروبية الحديثة، وكانت رواهم إسلامية أصلية، فقد كان محمد إقبال يكتب بالإنجليزية، وكان مالك بن نبي يكتب باللغة الفرنسية، وكلاهما كان ممن خدموا الرؤية الإسلامية الأصلية.

مما يدل على أن طبيعة المنهج الموظف الذي صيغت آلياته واستنبطت من لغات أخرى ومن بيئات ثقافية أخرى مفارقة للبيئة الإسلامية، هذه الطبيعة هي التي تقضي بتحيين النص الديني وتجعله مرتبطا ببيئة زمنية انقضت ولا يمكن اتخاذه مرجعية راهنة وهذا معنى تاريخيته. من هنا يتضح لنا أن الكتابة بغير العربية سواء على مستوى المناهج أو على مستوى اللغة، تشكل مؤثرا قويا في صناعة هذه الرؤية التي أبرزت خصائصها في المباحث السابقة. من جهة أخرى يمكن التساؤل عن سر الوقوف عند العربية، وعدم الأخذ باللغات الأخرى؟ نتساءل هذا التساؤل رغم دعوى أحد كبار دعاة تحديث العقل العربي، إلى ضرورة اللغة العربية لمن يريد دراسة العقل العربي[970]. ولكن رغم ذلك نجده أحد الذين وظفوا المناهج الغربية في قراءة التراث الإسلامي بدل المناهج الإسلامية. يفترض فيمن يتعامل مع النص الإسلامي إذا أن يكتب بلغة النص اللغة العربية ولكن الذين يكتبون بغير العربية يذكرون بعض المبررات التي جعلتهم يكتبون بلغات أجنبية منها:

أ - **طبيعة لغة القرآن الكريم:** ولغة القرآن الكريم طبعا هي اللغة العربية، وهذه اللغة في نظر بعض الحداثيين لغة عاطفة أكثر منها لغة عقل، ويسحبون هذا الحكم على لغة النص القرآني ونظمه، يقول محمد أركون عن لغة الخطاب القرآني أنها: "مرتبطة بالمنطق الشعري أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني، إنها تغذي الخيال وتهز العاطفة، أكثر مما تسجن (أو تحجر) القارئ في مقولات وتحديدات وقواعد عقلية"[971]. نجد هذا الكلام في الوقت الذي تطورت فيه الدراسات اللسانية، وإذا كانت هذه الأخيرة هي دراسة اللغة دراسة علمية لأنها متأثرة بنتائج العلوم الطبيعية والتطبيقية، فإنها جعلت من لغاتها لغات تقنية عقلية بعيدة عن المنطق الشعري والصبغة الخيالية التي هي خاصية اللغة العربية على حد ما ذهبوا إليه، ولذلك فالكتابة بغير العربية كأنها كتابة بلغة أو لغات علمية، بينما الكتابة بالعربية غير ذلك خاصة وأن اللغات الأجنبية أخضعت النص الديني (الكتاب المقدس) للدراسة موازية له بالنص الفلسفي والنص الأدبي، ومن منظور علم المقارنة بين الأديان لا مانع من دراسة حتى النص الإسلامي بغير لغته عند الحداثيين.

لعل من أهم الخصائص التي تتوفر عليها اللغة العربية وهي التي تحول دون توظيفها بشكل علمي، خاصية «المجاز»، فهي خاصية تفتح النص على التعددية القرائية والممارسة التأويلية، ولهذا اعتبر المجاز ليس مجرد إشكالية تراثية لها وجود تاريخي فقط، بل هو من الإشكاليات التي لا يزال لها حضور في مختلف المستويات حتى في الخطاب الديني المعاصر، مما يدل على أنها مسألة جوهرية في صياغة رؤية العالم التي يتبناها هذا الخطاب[972].

يبدو من خلال هذا الربط بين المجاز كظاهرة لغوية ومسألة الرؤية للعالم كرؤية أنطولوجية أو عقدية، من خلال ذلك فهذه الخاصية تلغي المعنى الحاسم للفظ

وتفتحه على تعدد القراءة، ولذلك يرى أركون أن مراعاة المجاز في اللغة العربية أمر لا يمكن إغفاله فيقول: "هل من المسموح أن تقرأ الآيات الموصوفة بأنها مباشرة وواضحة على مستوى الدلالات الحرفية اللفظية وأن تهمل المعنى المشع من المجازات المنتشرة على مدار النص كله؟ وهل من الممكن أن تستخرج من القرآن قانونا تشريعيا أو حتى نظاما أخلاقيا دون أن نطمس هذا المجاز الأولي المؤسس لنوع من الخطاب"[973].

ب - **تراجع الدور العلمي للمسلمين:** ففي الوقت الذي استمرت فيه الشعوب في صناعة نهضة علمية كان الأمر خلاف ذلك عند المسلمين، والشعوب الأخرى المتحدث عنها هي الشعوب الغربية، خاصة التي تكتب باللغة الفرنسية والإنجليزية، ولذلك صارت هاتان اللغتان لغتا العالم وتطورهما ليس موقوفا على العلوم الطبيعية فقط بل حتى على مستوى العلوم الإنسانية، وبما أن الكتابة بغير العربية كما أشرت قد تكون عملية التحرير في حد ذاتها أو عملية الكتابة بغير المناهج العربية الإسلامية، فإن تطور المناهج عند الغربيين شكل لدى الخطاب الحداثي العربي المعاصر مبررا لتوظيفها وقراءة النص الإسلامي بها، لأنها في نظر هذا الأخير تمثل العلم بينما المناهج الإسلامية تمثل الإيديولوجيا.

أما عن عدم الكتابة بالعربية؛ لأنه ينظر إلى هذه اللغة بأنها غير متطورة، وعدم تطورها مرتبط بالتأخر العلمي العام للمسلمين، ولهذا نجد أركون مثلا يقول بأن من أراد أن يبحث في التراث العربي الإسلامي فإنه يجد صعوبتين اثنتين مرتبطتان ببعضهما البعض إحداهما تتعلق باللغة، والثانية بالأطر الاجتماعية للمعرفة. أما التي تتعلق باللغة وهي اللغة العربية فهذه الأخيرة، لم تعرف التطور الذي عرفته اللغات الأخرى: لأن الناطقين بها عكفوا على أخلاق ومعاملات مرتبطة بالماضي لا بالمستقبل، فلم يزودوا لغتهم بمفاهيم جديدة تجعلها تتفاعل مع العصر. وهذا بطبيعة الحال مرده التخلف على مستوى الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية، إذ لو ازدهرت هذه المجالات الحياتية لأثرت اللغة وطورتها. أما ما يتعلق بالأطر الاجتماعية للمعرفة فعلاقتها باللغة علاقة تأثير وتأثر، وبقيت اللغة بفعل هذا الوضع حسب أركون محافظة على تعابير دينية ونحوية قديمة منفصلة عن التعابير العلمية والعقلانية التي أحدثها العلماء في عصور التطور والازدهار[974].

ولهذا يشير أركون أن جمود اللغة وعدم الإطلاع على اللغات المعاصرة يؤدي إلى تراكمية اللامفكر فيه فيقول: "إذا استمر الفكر زمنا طويلا وهو يكتفي بترديد ما تسمح اللغة والنصوص العقائدية والرامزات الثقافية وإجماع الأمة ومصالح الدولة بالتفكير فيه، فإنه يتضخم ويثقل ويتراكم، ويسيطر على العقل عندئذ ما لم يفكر فيه بتلك اللغة، وفي تلك الدائرة المعرفية وتلك الحقبة التاريخية وهذا ما يختبره عمليا كل عربي ناطق باللغة العربية فقط، ولا يعرف غيرها من اللغات الأجنبية الحديثة"[975].

والأمر نفسه بالنسبة للمناهج غير الإسلامية فهي على ارتباط بتطور اللغة أيضا، وما دامت النظرة الحداثية لوضع اللغة العربية كما سبق بيانه وجدوا في المناهج الغربية البديل الذي يمكن أن يوظف في قراءة النص الديني الإسلامي، فكان المنهج الإبستيمولوجي مثلا أحد النماذج المستخدمة، كما عرفنا في قراءة الدكتور محمد عابد الجابري وهو منهج يكرس القطيعة مع الماضي والانفصال عنه، بالإضافة إلى درس اللسانيات الذي صار يؤخذ به ويعتبر الحكم في مجال دراسة النص الديني ومناهج التحليل اللغوي، وغيرها من المناهج التي يؤخذ بها في مجال دراسة النصوص والتي تعتبر إنجازات علمية متطورة في مجال العلوم الإنسانية.

ج - **تنامي ظاهرة العنف:** وهذا في البلاد الإسلامية على وجه الخصوص، وهذه المسألة حينما يتناولها الخطاب الحداثي يشير إلى كل الذين أرادوا أرخنة النص الديني الإسلامي، وما جوبهوا به من ردود وصلت في بعض الأحيان إلى قتل البعض منهم، وقد عدّ طه حسين الفدائي الأول[976]، ورائد الحداثة العربية، ثم كان محمود طه في السودان ونصر حامد أبو زيد الذي قضت محكمة الأحوال الشخصية بطلاق زوجته على أساس أنه مرتد.

فهذه النماذج وغيرها التي كانت تجهر بالعلمانية وصلت إلى المساس بالنص في بعض الأحيان، والتشكيك فيه أحيانا أخرى، ولذلك جوبهت مجابهات وصلت إلى إعدام البعض منهم كما كان الأمر مع محمود طه. ولذلك نجد محمد أركون في تناوله لهذا النوع من الكتابة، - القراءة الحداثية للنص الديني - وفي ضوء تنامي ظاهرة العنف في الأوساط الإسلامية، يقول وهو بصدد الإشارة إلى ما حدث لنصر حامد أبو زيد بأن من أراد أن يخوض في هذا النمط من الكتابة فأنه في هذه الحال يحتاج إلى نوعين من المنفى منفى اللغة، ومنفى الجغرافيا، فلا يقيم في بلاد إسلامية، ولا يكتب باللغة العربية، على خلفية أن المسلمين لا يقرأون بغير العربية، ويقدم نموذج ذلك كتابه "قراءات في القرآن" الذي كتب بالفرنسية في السبعينيات ولم يثر أي رد فعل خلاف غيره من الكتب والسبب في نظره هو عدم ترجمة الكتاب إلى اللغة العربية[977]. من خلال هذا يمكن القول أن الكتابة بغير العربية من الآليات التي ساهمت في الرؤية التي أبرزت خصائصها في المباحث السابقة، وحتى يتجلى الأمر أكثر تجدر الإشارة إلى بعض المفاهيم المحورية في القراءة الحداثية وكيف ساهمت هذه المفاهيم في صناعة الرؤية بما يبين تأثير اللغة في الرؤية، من هذه المفاهيم:

1. الأسطورة: (Le mythe). وهي مفهوم من المفاهيم الأنثربولوجية واستعمالاتها صارت سائدة في مجال دراسة النصوص، خاصة النص الديني، ومنه الإسلامي الذي صارت الدعوة إليه كمرجعية إسلامية في الوقت المعاصر، كلمة أسطورة كلمة واردة في اللغة العربية لكنها ليست بذات الدلالة الأنتربولوجية اليوم ومنها قوله تعالى:)وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ...((الفرقان: 5)، فقد كانت تعني الخرافة والمسألة أو الشيء الذي لا أساس له من الصحة، لكن توظيفها كمفهوم محوري بدلالته الفرنسية مثلا، يحور المعنى كلية، ويجعل من الموضوع الموصوف بأنه أسطوري أو ميثي يعني شيئا آخر كعدم الواقعية والمبالغة بالتركيز على البعد النفسي، وهذا الأمر يبعد ولا يعتبر علميا من زاوية القراءة الحداثية.

لهذا يقول أركون: "لقد ربتنا الحداثة الأوروبية منذ القرن الثامن عشر على الأقل على فكرة أن العقل قد تحرر نهائيا من الإكراهات

المبحث الثالث

القسرية للتحجر الدوغمائي لكي يخدم المعرفة لذاتها وبذاتها"[978]. وقد كان لتوظيف هذا المصطلح تداعياته خاصة فيما وظفه أركون في حق القرآن الكريم وقال بأنه أسطوري البنية وقد كانت حوله ردود أفعال كثيرة جعلته أحيانا يعرب المصطلح بدل ترجمته أو البحث عن مقابل له في العربية، فصار يقول "ميثي" نسبة إلى "mythe" بدل أسطوري نسبة إلى الأسطورة أي أنه صار يكتب اللفظ غير العربي باللغة العربية، وقد برر ذلك بالحفاظ على حساسية القارئ المسلم[979].

2. الأرثونكسية (L'orthodoxie) من المعلوم أن الأرثونكسية هي تسمية لمذهب من المذاهب المسيحية وقد وصف كذلك بحكم عدم اعتباره العقل، فالفكر الأرثوكسي هو الفكر الرافض لسلطة العقل تنظيما وضبطا. وقد صار هذا المصطلح يوظف ويسحب على المسلمين ولم يبق يدل على المسيحيين الأرثوذكس كما اعتبر دالا على الوثوقية والدوغمائية (Dogmatisme) وأنها من خصائص العقل المسلم أيضا، وهنا كانت الإشارة إلى أن المجال الإسلامي عرف عدة أرثوذكسيات وليست أرثوذكسية واحدة[980].

المطلب الثاني: كثرة اللغات وضياع المعنى

ليس المراد بكثرة اللغات توظيف لغات عديدة للكتابة عن النص الإسلامي، أو لقراءته بتلك اللغات بل أقصد ظاهرة محددة هي خاصية من خواص اللغة وهي: **"تطور اللغة"**؛ لأن الكتابة حول النص الإسلامي تمت في القديم بلغات متعددة ولم يكن هناك صدام بين النص الإسلامي وتلك اللغات. كتب المسلمون قديما باللغة الفارسية وباللغة التركية وباللغة الأوردية حول النص الإسلامي وخدموه بتلك اللغات خدمة واسعة، مما يدل على عدم وجود تصادم بين لغة النص واللغات الأخرى، وربما من الأسباب التي حالت دون هذا الصدام كون النص القرآني بقي بلغته الأصلية وهي اللغة العربية.

في العصر الحديث صارت تطرح على مستوى الفكر اللغوي، وعلى مستوى البحث اللغوي مسألة "تطور اللغة" كخاصية من خواصها والدعوة إلى مراعاة هذه الخاصية في القراءة بلغة معينة، وخاصة في قراءة النصوص القديمة، والتي تعتبر النصوص الدينية في مقدمتها. هذه الخاصية اللغوية (= التطور) هي محل تركيز كبير من طرف الخطاب الحداثي فنجد لها حضورا كبيرا في نقد هذا الأخير للخطاب الديني الإسلامي على أساس أن الخطاب الإسلامي لا يزال يوظف اللغة كما كانت في زمن التنزيل ولم ينتبه إلى أن اللغة تتطور وعلى أكثر من مستوى، وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أن اللغة - اللغة العربية - قد عرفت تطورات كثيرة في كل دورة حضارية، وربما تتطور عدة مرات خلال دورة حضارية واحدة. ويترتب على ذلك أن الألفاظ قد تغيرت مدلولاتها، وأن المعاني التي تضمنتها الألفاظ في زمن التنزيل قد ضاعت مع كثرة اللغات.

المهتمون بالبحث اللغوي يثبتون هذه الخاصية - التطور اللغوي - ويقولون بملازمتها للغة أي لغة، واللغة التي تفتقر لهذا التطور، ستصبح بعد أجيال تراثا أو ربما تندثر نهائيا كما هو الحال للكثير من لغات الشرق القديمة. وإثبات هذه الخاصية اللغوية نابع من طبيعة اللغة ذاتها، وطبيعة النظر إليها فهي عند اللغويين: "كائن حي لأنها تحيا على ألسنة المتكلمين بها وهم من الأحياء، وهي لذلك تتغير وتتطور بفعل الزمن، كما يتطور الكائن الحي ويتغير وهي تخضع لما يخضع له الكائن الحي في نشأته ونموه وتطوره، وهي ظاهرة اجتماعية تحيا في أحضان المجتمع وتستمد كيانها منه، ومن عاداته وتقاليده وسلوك أفراده كما أنها تتطور بتطور المجتمع فترقى برقية وتنحط بانحطاطه" [981].

من هنا نفهم أن تطور اللغة متحقق لأنه مرتبط بالحياة بأبعادها المختلفة، وما دامت الحياة في تطور فلا يمكن أن تنأى اللغة عن هذا التطور سلبا أو إيجابا، فقد تقوى وتزدهر وتكتسب ألفاظا جديدة، كما أنها يمكن أن تتراجع وتنحصر، وتفقد ألفاظها ويمكن أن تندثر. في ضوء القول بإثبات تطور اللغة يمكن القول أنه تصبح اللغة الواحدة لغات عديدة كما هو الحال مع اللاتينية القديمة التي توزعت على مختلف اللغات الأوروبية الحديثة، أو يمكن أن تصبح لغات عديدة باعتبار كل مرحلة من مراحل التطور تجعل منها لغة تكاد تكون متميزة من حيث علاقة الألفاظ بالمعاني، من هنا يريد الخطاب الحداثي قراءة النص الإسلامي إما قراءة تزامنية، وإما في ضوء نظرية موت الكاتب وكل منهما تصب في القول بتاريخية النص الديني، وكل منهما تبرز تأثير اللغة في الرؤية؛ اللغة لأن الحداثيين كما تمت الإشارة إليهم في المطالب السابقة قراءتهم بغير العربية كما أن معظم كتابتهم بغير العربية أيضا.

وإذا كان الكلام الماضي عن "التطور" كخاصية لغوية عامة، فماذا يمكن أن يقال عن التطور على مستوى اللغة العربية باعتبارها لغة النص الديني في مستوياته المختلفة؟ لم يهمل اللغويون هذا الأمر أيضا بل نجدهم يقولون بأنه: "ليست اللغة العربية بنجوة من التطور فالألفاظ كما يدل البحث التاريخي كانت عرضة للتبدل الذي اقتضاه الزمان، وتقلب الأحوال والنظم الاجتماعية، وما الألفاظ الإسلامية إلا لون من ألوان هذا التطور الذي عرض للفظة العربية القديمة فاستحالت شيئا آخر يقتضيه الدين الجديد والبيئة الجديدة"[982] فاللغة

المبحث الثالث

العربية إذا كسائر اللغات تعتريها سنة التطور، بل حتى اللغة العربية الجاهلية، التي هي أرقى مستوى لغوي وصل إلينا، وإليها نحتكم في مجال الاشتقاق والدلالة هذه اللغة هي أيضا اعتبرت حلقة في سلسلة حلقات طويلة من التطور والتغير[983]. إلا أن اللغة العربية تختص بخاصية دون سائر اللغات وهي ارتباطها بالنص القرآني، ولهذا هناك من يرى أنه لولا هذه الخاصية لأمست اللغة العربية لغة أثرية ولسادت بدلها اللهجات المحلية شأنها في ذلك شأن اللاتينية[984].

فارتباطها بالقرآن الكريم حفظ وحدتها وحفظ بقاءها، وحتى اللهجات العربية تحتكم في اختلافها للكلام الفصيح[985]. وجوانب تطورها مراعاة من طرف اللهجات العربية المختلفة. هذه الخاصية نجدها مهملة في كلام الحداثيين عن تطور اللغة العربية، وذلك مرده القراءة والكتابة بغير العربية وهو المحور الذي يدور فيه هذا الكلام من جهة؛ لأن الكتابة بغير العربية تتعامل مع اللغة كظاهرة بشرية أنثربولوجية دون إعطاء الأهمية للخصوصيات، ومن جهة ثانية ارتباط اللغة العربية بالنص القرآني أكسبها شيئا من القدسية وقد وجدنا أن الخطاب الحداثي ينكر قدسية النص الكريم فيكون إنكاره قدسية اللغة من باب أولى. وإذا كان التطور في الحقل اللغوي متحقق، وإذا كانت اللغة العربية ليست بمنأى عن ذلك، فهذا يفيد تغير المعنى وتبدله على مستوى هذه اللغة، وحتى إذا وظفناها بمعانيها المعاصرة فمن زاوية حداثية لا يمكن أن نجد ما يدل عليه النص الديني من أحكام أو تشريعات، أو حتى كمرجعية لغوية؛ لأن القراءة التزامنية تجعلنا نفهمه بلغته في ذلك الوقت (هناك) وليس بلغة هذا العصر (هنا). وهذا طبعا تقويض للمرجعية الدينية، وهو أمر سنقف عليه في الفصول اللاحقة من زاوية نقدية.

إذا كان التطور اللغوي متحقق فهل هذا يعني أنه يتم بشكل فوضوي متحرر من كل ضابط؟ في هذا نجد البحث اللغوي ينكر ذلك ويثبت أن هذا التطور يتم وفق قوانين ثابتة[986]. من جهة أخرى عملية التطور هذه أهي موقوفة على مستوى واحد؟ أم أنها تعتري مختلف المستويات اللغوية؟ هذه المسألة أيضا نجد الإشارة إليها والإجابة عن هذا التساؤل في الدراسات اللغوية التي ذهبت إلى أن التطور لا يمس اللغة في جوانبها المختلفة، وإن حدث ذلك فليس بنفس الكيفية ولا نفس وتيرة التطور. فالنظام الصوتي مستقر طوال حياة الإنسان، والنظام الصرفي أيضا مستقر، أما المفردات فإنها لا تستقر على حال فهي في تطور مستمر لارتباطها بالظروف، أما الأصوات والنظام الصرفي فيرتبطان باستقرار ذهنية المتكلم[987]. ولذلك فهما مستقران وأن التطور على مستواهما يكون ببطء شديد.

أهم مستوى من مستويات التطور اللغوي هو المستوى الدلالي؛ فهناك ألفاظ كانت توظف بدلالة معينة واكتسبت دلالة أخرى، أو أنها توظف بدلالة معينة في بلد عربي وبغيرها في بلد عربي آخر، مما يدل على أن اللغة تتفرع إلى أن تصبح لغات متعددة تفقد مع هذا التعدد المعنى الأصلي، فمثلا كلمة "حاجب" كانت تطلق على رئيس الوزراء ثم صارت تدل على عامل بسيط، وغيرها من الكلمات التي تغيرت دلالتها. إلا أن تغير الدلالة وتطورها يتجلى في مظاهر متعددة هي: تخصيص الدلالة، تعميم الدلالة، تغيير مجال الدلالة.

أي أن دلالة الكلمة يحدث فيها تضييق أو اتساع أو انتقال[988] من أمثلة تخصيص الدلالة، إطلاق كلمة "عيش" على الخبز في بعض اللهجات العربية، ومن أمثلة تعميم الدلالة، إطلاق كلمة "قافلة" لجماعة الركاب سواء أكانوا في ذهاب أم في إياب. وهي في أصلها تطلق على الجماعة الأدبية الراجعة، ومن أمثلة تغير مجال الدلالة، كلمة "شنب" التي صارت تطلق على الشارب. من هنا يتبين لنا أن أهم مجال لغوي يعتريه التطور إنما هو المجال الدلالي. إذ أن الألفاظ تصبح لها دلالات غير دلالاتها الأصلية، وتصبح هذه الأخيرة معان تراثية لا يمكن أن يقرأ بها ولا يمكن توظيفها وقد كان تركيز الخطاب الحداثي في قراءته للنص الديني على هذه المسألة - التطور الدلالي - بفعل الكتابة بغير العربية، وهو الأمر الذي تم التطرق إليه في المطلب السابق، ذلك لأن البحث في علم الدلالة (La Sémantique) هو من المبتدعات الأوروبية الحديثة التي تطورت عند الغربيين ابتداء من نهاية القرن 19[989].

وفي ضوء هذا نجد الخطاب الحداثي العربي المعاصر يدين القراءة الدينية للنص الديني على أنها قراءة تقليدية تجهل التصور العلمي للطبيعة اللغوية.. وهدف هذا الخطاب طبعا الوصول إلى إثبات تاريخية الدلالة، ومنه إلى تاريخية النص الديني الإسلامي، خاصة حينما نجد من يبحث في المجال اللغوي يلح على من يبحث في موضوع علم الدلالة أن ينهج نهجا تاريخيا[990]. والنتيجة التي يمكن التوصل إليها بعد هذه الإشارة إلى "التطور اللغوي" كخاصية ملازمة للغات البشر أن هذا التطور يؤدي إلى زوال لغات، وبروز لغات، وتحلل اللغة الواحدة إلى لغات عديدة مثل ما حدث مع اللاتينية التي توزعت على اللغات الأوروبية الحالية. وبالتالي فمعاني اللاتينية القديمة لم يعد لها وجود. الإشكالية ليست هنا فقط، بل في إمكانية سحب ذلك على اللغة العربية أم لا؟ العربية باعتبارها لغة النص الديني الإسلامي.

في الخطاب الحداثي الإجابة بنعم لأنها كسائر اللغات البشرية، دونما إعطاء الخصوصية التي أعطاها لها علماء اللغة، وقد تمت الإشارة إلى ذلك، وفي هذا قيل بأن اللغة العربية في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ليست هي في العصور التالية، فهي تتطور مع

المبحث الثالث

العصور والأزمان[991]، وهذا ما يبرر القراءة التزامنية التي تقضي برهن المعنى في التاريخ، وبالتالي استحالة المرجعية النصية في الراهن وهذا أيضا ما يشير إليه الدكتور نصر حامد أبو زيد في رده على الذين ينكرون تاريخية النص الديني بأنهم يملكون تصورا للغة صار من مخلفات الماضي[992].

وإذا كان هذا التصور حول اللغة الذي يحمله الخطاب الديني المعاصر خاطئ وأن الصواب هو اعتبار تطور اللغة، فإنه بناء على ذلك يصبح المعنى متطورا أيضا لا يستقر على حال، وبالتالي تصبح دلالة اللفظ حتى في النص الديني في زمن النبي صلى الله ليست هي نفس الدلالة في تفسير الطبري وليست هي نفسها في تفسير الرازي، كما أنها صارت ذات دلالة أخرى تختلف عن الدلالات السابقة بشكل كلي في تفسير معاصر كتفسير التحرير والتنوير. هذا ما يريد الخطاب الحداثي إثباته، وهذا هو ضياع المعنى المترتب عن كثرة اللغات أو عن التطور اللغوي. ولهذا عدّ موقف المتدينين، وما يتبناه الخطاب الديني من مرجعية ومن دعوة إلى الأخذ بالمعنى السائد للدلالة زمن الوحي أو كما طرح عند الأصوليين مسألة فعل الصحابي وهل يمكن اعتباره مصدرا تشريعيا أم لا؟ في هذا يصف أركون هذه الرؤية بأنها تقليدية وأنها تكرس نظاما قديما بخصوص اللغة العربية من جهة طبيعتها ووظائفها، هذه النظرة صارت باطلة في الألسنيات الحديثة بقوة وبشدة.

وقد ترتب على هذا البحث في عدة مسائل بعضها قديم، وبعضها حديث، من المسائل القديمة مسألة أصل اللغة هل وحي إلهي أم إبداع بشري؟ فالحداثيون يرون أن الخطاب الديني يعتبر اللغة وحي موحى لها قدسيته وبالتالي لا بد من التشبث بمعانيها، وفي الحقيقة هذا الأمر محل خلاف وحتى علماء الإسلام منهم من أنكر أن تكون اللغة العربية وحي[993]. وفي نظر الحداثيين هذا التصور للغة هو أحد العوامل التي حالت دون فهم علمي للغة وإبقائها لغة متحجرة متخلفة قياسا باللغات العالمية الأخرى، إلى درجة أننا نجد من يصور هذا الجمود بأنه يكاد يقضي على الفصحى يقول الجابري: "لو قررنا عدم النطق إلا بالألفاظ العربية التي تعترف بها قواميسنا لكان علينا أن نمسك عن الكلام معظم الوقت في منازلنا وشوارعنا ومدارسنا"[994].

وقد ترتب على هذا البحث في مسألة أخرى هي علاقة الدال بالمدلول أهي علاقة ضرورية أم اعتباطية؟ وفي هذه المسألة ينكر الحداثيون على التصور الديني هذا الأمر ويعتبره ما زال يقول بمطابقة الدال للمدلول لوجود علاقة ضرورية بينهما في حين أن علم اللسانيات قد فند هذا، وصار أمر متجاوزا. وهذه المسألة ترتبط بها مسألة أخرى معاصرة هي وظيفة اللغة، فالسيميائية كشفت لنا عن وظيفة للغة لم تكن معتد بها لدى الفهم الديني على حد ما يرى الحداثيون، هذه الوظيفة هي وظيفة أنطولوجية، فهي وسيلة التعرف على الوجود، يقول نصر حامد أبو زيد: "اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرف الوحيدة على العالم والذوات، وهي من ثم أهم أدوات الإنسان في امتلاك هذا العالم والتعامل معه"[995].

هناك مسألة أخرى على صلة بمسألة اللفظ والمعنى ومدى تطابقهما هي مسألة "ترجمة القرآن" فهي من الأمور التي ما زالت حتى وقتنا الحاضر تطرح ولم تتحقق بعد، هذه المسألة كما يقول أركون عنها لا تزال من قبيل المستحيل التفكير فيه ويرى أن التحليل السميائي كفيل بتعرية ذلك[996]. وهكذا فمما تقدم نجد أن الخطاب الحداثي في أخذه بالمناهج المعاصرة كمناهج البحث اللغوي ركز على خاصية من خواص اللغة "**التطور**" وبين كيف أنها تؤدي إلى تعدد اللغات الأمر الذي يقضى على ثبات المعنى ويتيح فقط القراءة التزامية وهذه إحدى تجليات اللغة في الرؤية.

المطلب الثالث: الإعجاز في اللغة أم في النص؟

بينت في المطلبين السابقين مسألة اللغة وتأثيرها في الرؤية من خلال الوقوف على دور الكتابة بغير العربية التي هي لغة النص الديني، ومن حيث تطور اللغات؛ الأمر الذي يظهر اللغة الواحدة في شكل لغات متعددة ومدى تأثير ذلك على المعنى وعلى النص، وأشرت إلى أن التركيز على مسألة الدلالة لدى الخطاب الحداثي العربي المعاصر كان نتيجة تأثره بالنظرة الوضعية للغة، تلك النظرة السائدة في اللسانيات الحدثية عند الغربيين وأهم ما كانت الإشارة إليه هو أن اللغة العربية لم تراع خصوصيتها التي هي ارتباطها بالنص القرآني؛ فارتباطها بالنص الكريم جعلها تتميز عن سائر اللغات، وهذا ما يثبته المنهج التاريخي نفسه. وما دامت هذه الخاصية لم تراع، ترتب على ذلك إهدار خاصية أخرى أيضا من خصائص النص الديني الإسلامي وهي مسألة "الإعجاز".

فما دام النص لا يعد أن يكون نصا لغويا، واللغة ينظر إليها بنظرة وضعية فإن ذلك لا يبقي على إعجاز النص، وإن سلم بوجود الإعجاز فقد يكون في غير النص، لا في النص ذاته. وهذا خلاف ما كان عليه المسلمون، فقد كانوا يؤمنون بأن الإعجاز في النص ذاته؛ فالنص بأبعاده المختلفة: مصدره، بنيته، تحديه..يشكل نصا معجزا ومعنى كونه معجزا: "أنه لا يقدر العباد عليه، وقد ثبت أن المعجز الدال على صدق النبي صلى الله عليه وسلم، لا يصح دخوله تحت قدرة العباد، وإنما ينفرد الله تعالى بالقدرة عليه"[997].

المبحث الثالث

وانطلاقا من تقرير إعجاز النص القرآني وضع المسلمون كتبهم في إعجاز القرآن الكريم خاصة، وكانوا يقولون بالإعجاز كخاصية ملازمة له، وأنها خاصية خالدة عمت الثقلين يقول الباقلاني: "فأما دلالة القرآن فهي عن معجزة عامة عمّت الثقلين، وبقيت بقاء العصرين، ولزوم الحجة بها في أول وقت ورودها إلى يوم القيامة على حد واحد وإن كان قد يعلم بعجز أهل العصر الأول عن الإتيان بمثله وجه دلالته، فيغني ذلك على نظر مجدد في عجز أهل هذا العصر عن الإتيان بمثله، وكذلك قد يغني عجز أهل هذا العصر عن الإتيان بمثله عن النظر في حال أهل العصر الأول"[998].

ما ذهب إليه الباقلاني هنا تأكيد على إعجاز النص القرآني، وهذا الإعجاز دليلة عجز الذين عاصروا نزول القرآن عن الإتيان بمثله رغم امتلاكهم اللغة الراقية، فإذا عجز أولئك فعجز المتأخرين يكون من باب أولي لعدم وجود ذات المستوى اللغوي، ولعدم معرفتهم بملابسات النص مهما كانت، فإنها لا تصل إلى معرفة معاصريه، من هنا يستدل الباقلاني على إعجاز النص القرآني، ويلاحظ هنا تركيزه على الجانب اللغوي، الذي هو مدار هذا المبحث. وفي السياق نفسه نجد الإمام عبد القاهر الجرجاني يقول عن القرآن الكريم: "الوصف الذي له كان معجزا قائم فيه أبدا، وأن الطريق إلى العلم به موجود، والوصول إليه ممكن"[999].

من خلال هذين الموقفين، نجد أن مسألة الإعجاز القرآني مسألة بحث فيها القدامى، لكن الأمر هنا يتعلق بالدرجة الأولى بمجال الإعجاز هل هو في النص أم في خارج النص؟ وإذا كان في خارجه أهو في لغته أم في مصدره؟ هذه هي الإشكالية هي التي تركز عليها القراءة الحداثية للنص القرآني، وإن كانت في الحقيقة بحثها علماء الإسلام قديما، لكن نظرة الحداثين جديرة بالوقوف عندها لكونها تتناول مسألة الإعجاز في ضوء المعرفة الحدثية من جهة، ومن جهة أخرى لطبيعة اللغة في التصور الحداثي. وقبل الوقوف على هذا التصور، نقف على مناقشة علماء الإسلام لهذه المسألة.

لقد ذهب الباقلاني إلى القول بأن النص القرآني معجز بذاته؛ أي الإعجاز في النص وليس في لغته مستندا في ذلك إلى عدة أمور منها نفي الإعجاز عن غيره من الكتب الدينية، يقول الباقلاني: "فإن قيل: فهل يقولون بأن غير القرآن من كلام الله عز وجل معجز كالتوراة والإنجيل والصحف، قيل: ليس شيء من ذلك بمعجز في النظم والتأليف، وإن كان معجزا كالقرآن في ما يتضمن من الإخبار بالغيوب، وإنما لم يكن معجزا لأن الله تعالى لم يصفه بما وصف به القرآن؛ ولأنا قد علمنا أنه لم يقع التحدي إليه كما وقع التحدي إلى القرآن"[1000].

فإذا كانت الكتب الأخرى كالتوراة والإنجيل كتبا سماوية كالقرآن، ولكنها غير معجزة مثله الأمر الذي يدل على أن مصدرية النص القرآني ليست هي سر إعجازه، بل النص في حد ذاته يتوفر على خاصية الإعجاز. ومن الآليات التي يعتمدها الباقلاني في إثبات ذاتية إعجاز النص القرآني مغايرة النصوص الأخرى، النص الشعري تحديدا لماله من أهمية عند العرب وفي اللغة العربية التي هي لغة القرآن الكريم، ولهذا اعتبرت مغايرة نظمه لنظم النصوص الأخرى وجه من وجوه إعجازه، يقول الباقلاني: "نظم القرآن على تصرف وجوهه، واختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد"[1001].

هذه المغايرة في النظم خاصية من خواص النص القرآني، وهي ذاتية فيه وليست خارجة عنه. وهذا مما جعل العرب زمن نزوله يعجزون عن الإتيان بمثله رغم مقدرتهم الفائقة على قول الشعر، ولهذا تعذر على العرب تصنيف النص القرآني: فقد كانوا يعرفون أن الكلام إما شعرا وإما نثرا، ولكن النص القرآني، والكلام القرآني لا هذا ولا ذاك. وإذا كان الباقلاني وهو أشعري المذهب كما هو معروف يؤكد ذاتية الإعجاز القرآني، فإن المعتزلة، كان لهم موقفا آخر، إذ ذهبوا إلى القول بأن إعجاز النص القرآني كان في خارجه؛ أي إما في مصدره وهنا نجد القول بالصرفة الذي قال عنه النظام: "إعجاز القرآن إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزا حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما"[1002].

في هذا نجد التركيز على مصدر النص وهو الله عز وجل، بل التركيز على النص ذاته، أي أن المسألة صارت تناقش على مستوى مبحث أو أصل التوحيد كما هو التقسيم الاعتزالي لمسائل العقيدة، من جهة أخرى نجد أن الإعجاز عند أبي هاشم من المعتزلة في لغته وفصاحته، وليس في النص كما قال الباقلاني. قال القاضي عبد الجبار: "قال شيخا أبو هاشم: إنما يكون الكلام فصيحا لجزالة لفظه، وحسن معناه ولا بد من اعتبار الأمرين معا، وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص، لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة وقد يكون النظم واحدا وتقع المزية في الفصاحة، فالمعتبر ما ذكرناه، لأنه الذي يتبين في كل نظم وكل طريقة"[1003].

من هذين الموقفين موقف الأشاعرة ممثلا في الباقلاني، وموقف المعتزلة ممثلا في النظام وأبي هاشم ندرك أن مسألة الإعجاز كانت مطروحة عند المسلمين قديما، ولكن ما نصل إليه من خلال هذين الموقفين كنتيجة أن هذا الموقف أو ذاك كلاهما أثبت إعجاز النص القرآني

المبحث الثالث

ومغايرته لسائر النصوص اللغوية المعاصرة له مع التأكيد على تلك المغايرة التي تثبت بأنه وحي من الله تعالى لا يمكن تقليده، ولا يمكن إبطال إعجازه ولا يمكن الإتيان بمثله. إذا كان الأمر على هذا النحو في معالجة مسألة الإعجاز في التراث الإسلامي، فإن القراءة الحداثية للنص القرآني نجدها تنكر خاصية الإعجاز كلية، وإن كان البعض منهم يأخذ بمذهب المعتزلة في هذا الموضوع.

وتجدر الإشارة إلى أن طبيعة النظرة إلى النص القرآني - على أنه تشكل في الثقافة - وطبيعة النظرة للغة - على أنها ليست لديها خصوصية الارتباط بالنص القرآني - ساهم في صناعة هذه الرؤية. ويمكن القول أن القراءة الحداثية في تعاطيها مع مسألة الإعجاز تجلت في ثلاثة مواقف أساسية:

1. إنكار الإعجاز: أي إنكاره كلية لا هو في النص ولا هو خارج النص، فالنص القرآني ليس بمعجز من جميع وجوهه، وقد مثل هذا الرأي الدكتور حسن حنفي وذلك من خلال تركيزه على الإخبار بالغيب وهل هو من قبيل الإعجاز أم لا؟ فيقسم الغيب إلى ماضي، ومستقبل دنيوي، وأمور المعاد والآخرة، ويرى أنه ولا جانب من هذه الجوانب يفيد الإخبار به على خاصية الإعجاز. يقول عند حسن حنفي: "لا شيء يحدث في العالم في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، إلا ويمكن للإنسان معرفته، وجعل الإعجاز الجديد إخبار عن الغيب وتنبؤ بالمستقبل هو رجوع بوظيفة النبوة إلى الوراء"[1004]. وهذه نظرة معاكسة تماما لما كان سائد عند علماء الإسلام قديما إذ كانوا يعتبرون الإعجاز هو دليل صدق النبوة وليس هو من يبطل النبوة، فالباقلاني مثلا كان يرى أن الاهتمام بمعرفة إعجاز القرآن من الواجبات؛ لأن نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بنيت على هذه المعجزة[1005].

أما عن الإخبار بالغيب فإذا كان ذلك الغيب ماضيا، فإنه لا يفيد شيئا من الإعجاز في نظر الدكتور حسن حنفي لأن حوادث الماضي وقعت وتحققت في التاريخ، وسبيل معرفتها الأدوات التاريخية من دراسة وثائق ومفردات وحفريات وغير ذلك، وعلى هذا الأساس يصبح القصص القرآني مجردا من الإعجاز، وذكر أخبار الأمم السابقة كذلك[1006]. هذا إذا كان الأمر يتعلق بالماضي أما إذا كان الإخبار الغيبي يتعلق بأمور المستقبل التي ما زالت لم تتحقق في التاريخ مثل ما هو الحال لأحداث الماضي، فإن الإخبار بها لا يعتبر إعجازا أيضا؛ لأنه عبارة عن قدرة على معرفة مسار الحوادث في المستقبل بناء على تجارب الماضي، وبتاريخ الأمم، وبالتالي الغيب المستقبل يمكن معرفته من خلال عملية التنبؤ التي تقوم أساس على قوانين التاريخ، وليس هي من قبيل اكتشاف علم غيبي لا وجود له[1007].

إن هذا الموقف نفى وجها من وجوه الإعجاز وهو "الإخبار بالغيب" وهو الذي كان عند القدامى من أوجه الإعجاز الأساسية[1008]. خاصة لما كان مؤيدا بآيات من القرآن الكريم منها قوله تعالى:)**الم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ**...((الروم: 1-4) وقوله تعالى:)**وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ**...((الأنفال: 7). أما عن إخباره بأمور الآخرة فقد ذهب الدكتور حسن حنفي إلى أنها ليست غيبية أيضا؛ لأنها تخضع لقانون الاستحقاق وتحقيق أصل العدل الذي لا يتم إلا بها[1009]. وبالتالي فهي من المعقولات، أو من الأمور التي يمكن للعقل أن يدركها بناء على أصل العدل طبعا كما قالت به المعتزلة، ولكن المعتزلة أثبتوا الإعجاز، وقد مرت الإشارة إلى موقفهم، وإذا قيل بأن هذا - الإعجاز - أحد الأدلة التي بها تثبت النبوة، نجد رد الدكتور حسن حنفي بأنه ليس دليلا على نبوة النبي، كما أنه يمكن أن يقع من غير النبي كالكهنة والسحرة وغيرهم[1010]، وهكذا نجد هذا الموقف أنكر وجود الإعجاز سواء في النص أو في خارجه.

2. الإعجاز خارج النص: وهو الموقف الذي يرجع إعجاز النص إلى مصدره الإلهي أو إلى لغته وطبيعة نظمه ولغته، وفي هذا نجد عبد المجيد الشرفي ينكر الإعجاز الذاتي واللغوي، ويعتبره متحققا بمصدره الإلهي فقط فيقول: "عند تحدي القرآن الكافرين بأن يأتوا بعشر سور أو حتى بسورة واحدة من مثله، فليس ذلك لأنه معجز ببلاغته بقدر ما هو راجع إلى مصدره إلى أصله الإلهي الذي ليس في متناول عامة البشر ولا يطلع عليه سوى أنبيائه ورسله[1011]. فهذا الرأي يعود بنا إلى الرأي التراثي الذي عرف عند المعتزلة، فهم من قال بالصرفة وقد مر بيان ذلك. ونجد ذات الموقف عند الدكتور نصر حامد أبو زيد من خلال عرضه لبعض الآراء خاصة رأي المعتزلة ولذا نجده ينكر على الباقلاني حينما قال بأن الإعجاز في النص فانتقده بأنه كان يرجع قضية الإعجاز كلها إلى رأي المعتزلة وهو القول بالصرفة دون أن يدري[1012]. كما نجده يشير إلى أن الإعجاز قد يكون في لغة النص. وهذا من خلال تعليقه على المعتزلة بأنهم كانوا يهدفون إلى حصر الإعجاز في قوانين يمكن اكتشافها، وهذه القوانين في نظره قوانين لغوية يشترك فيها النص القرآني مع النصوص الأخرى[1013].

ويفهم من هذا الكلام أن النص القرآني ليس معجزا في ذاته، وإنما هناك عوامل أخرى كرست هذه الخاصية منها طبيعة فهم اللغة، أقصد القول باتحاد الدال بالمدلول، وهو أمر تمت الإشارة إليه في المباحث السابقة. في ضوء هذا الفهم الذي يشكل خلفية عن الموضوع لدى الدكتور نصر حامد أبو زيد، نجده يتناول مسألة الإعجاز في إطار ما أسماه بالتأويل العلمي للنصوص الدينية، ويطرحه بكيفية تنكر أن

المبحث الثالث

النص هو المعجز، وهذا ما يتجلى في نقده للخطاب الديني المعاصر الذي يعتبر وجه الإعجاز المطابقة بين الحقيقة العلمية والنص، يقول نصر حامد أبو زيد في تهكمه بالخطاب الديني: "ليس علينا إلا أن نترك للآخرين عناء الدرس والبحث ثم نجد ما أنتجوه من معارف وقوانين علمية مسكنا في نصوصنا الدينية"[1014].

ثم يعيب على الخطاب الديني في هذه المسألة كونه يناصب الآخر العداء وينعته بشتى نعوت الانتقاص والاحتقار والضلال، ثم يبقى تابعا أمامه يأكل على فتات مائدته، وهذا ما يتجلى في قوله: "لقد كان عليه أن ينتظر الآخر الأوروبي غالبا- الضال المنحرف على مستوى العقيدة والسلوك - لكي ينتج له المعرفة فيساعده بذلك على اكتشاف إعجاز النصوص الدينية علميا"[1015]. وعلى كل فما ذهب إليه الدكتور نصر حامد أبو زيد لا ينكر الإعجاز كما فعل حسن حنفي، وإنما جعله خارج النص إما في مصدره الإلهي، وإما في قوانين اللغة التي استثمرها النص القرآني بامتياز.

3. الإعجاز وهم المتلقي: وهذا الموقف ينكر الإعجاز على مستوى النص ومصدره ولغته جميعا، ويعتبره لا وجود له إلا في ذهنية المتلقي وهو الإنسان المسلم، وهذا الرأي مثله أساسا محمد أركون، فالإعجاز القرآني عنده ما هو إلا قابلية نفسية أو تجل من تجليات العقل الجمعي، يقول أركون: "إن الإنسان إذ يترك نفسه تندمج - أو تخترق - لجمال كلام الله وغناه وبالقيمة الإعجازية للخلق الأعظم يتمثل عندئذ بشكل عاطفي واستنباطي وجود الله الحي الخالق"[1016]. هذا الكلام أورده أركون ضمن مبحث خاص أسماه بـ: "العجيب الخلاب في القرآن" وأحيانا يصطلح عليه بالعجيب المدهش (Lemerveilleux)، وأحيانا الساحر الخلاب[1017] وهو البحث الذي آل فيه كلام أركون إلى اعتبار الإعجاز العلمي في القرآن لا وجود له في النص بقدر ما هو قابلية نفسية لنفسية المؤمن الدوغمائي؛ فالدوغمائية عادة ما تلغي العقل، وعلى هذا الأساس يصبح الاعتقاد بإعجاز النص عبارة عن تنازل عقلي، قدمه هذا العقل المؤمن لإثبات الإعجاز على أنه حقيقة ملازمة للنص القرآني.

سبق أن بينا في مباحث سابقة أن أركون يرى الإيمان في حد ذاته ظاهرة نفسية، وفي ضوء الإيمان يقارن أركون المؤمن باللامؤمن (الوضعي) فيقول: "القرآن يؤسس علاقة تحسس - وعي أو إدراك - وعي (rapport: Perception-Conscience) مبنية على قبول العجيب المدهش، أي الجميل والخير واللانهائي بصفته مكانا أو فضاء لانبثاق الشخص الإلهي. فيما يخص اللامؤمن أو الروح الوضعية كما نقول اليوم فإننا نجد على العكس أن العجيب المدهش ليس إلا تنازلا مؤقتا يقدمه العقل للإثارات والظواهر الخيالية"[1018]. من خلال هذا الكلام نستنتج أن إثبات الإعجاز للنص القرآني يكون في حالات توقيف العقول، والتعاطي مع الأسطورة وهذا ما يطرح مسألة العقل في القرآن الكريم، وهل عطل القرآن الكريم العقل أو حجر عليه؟ نجد أركون في هذه المسألة يعتبر العقل بالمفهوم الفلسفي غائب كلية في القرآن الكريم، وقد علق شارحه على كلامه هذا بقوله: "لا ينبغي ألا نظن أن كثرة هذه المفردات تشكل دليلا على وجود العقل بالمعنى الفلسفي"[1019]. أي أن ورود كلمة "عقل" في آيات كثيرة من القرآن الكريم، لا يعني ذلك أن القرآن الكريم قد تضمن معنى العقل فلسفيا.

وإذا كان الأمر كذلك؛ أي إعجاز النص وهم العقل المؤمن وليس حقيقة، فما السبيل إلى اكتشاف ذلك؟ في هذا نجد أركون يعزي تعرية هذا الأمر واكتشافه إلى التحليل التاريخي والسوسيولوجي واللغوي، فهذه المسالك المعرفية هي الكفيلة بالكشف عن حقيقة الإعجاز في النص القرآني[1020]. من جهة تطبيقية نجد أركون يتناول الإعجاز في بعده اللغوي مثلا: مبيّنا كيف يمكن دراسته سيمائيا أوسيكولوجيا، **وكيف أنه في الإمكان الوقوف على سر التأثير الإيماني للمفردات التي يوظفها الخطاب القرآني، وذلك بتصنيف المفاهيم القرآنية، ومحاولة بيان أثر كل صنف في مقابل الصنف الآخر وذلك على النحو التالي:**

1. هناك مفردات قرآنية وظفت للدلالة على وظيفة الإدراك، مثل: سمع، بصر، عقل، شعر...والأعضاء التي تقوم بهذه الوظيفة المعرفية (الإدراك) هي عوامل مساعدة لتشكيل الوعي الإنساني، وأهمية هذه الألفاظ في كونها تعتمد على التحديات البسيكولوجية، وأنواع السلوك التي تتطلبها مفردات الإيمان مثل: فكر، خشع، آمن...

2. هناك مفردات إيمانية تمارس إكراهات نفسية معينة، والقطيعة مع هذه الإكراهات تبدأ مع المواقف المعبرة عن هذه القطيعة، وهذه المواقف التي يشكلها جهاز مفاهيمي يصنفه أركون إلى:

- **مفردات الاحتجاجات والرفض مثل: حاج، ظن، شك، جادل، حسب...**
- **مفردات الكفر، وهو المستوى الذي تبلغ فيه القطعية مداها، وهذه المفردات مثل: كفر، ظل، زاغ...**

وإذا كانت حالة الكفر تعني عدم إدراك مضمون الكلام الإلهي الذي هو موضوع الإدراك، فلا يبرر أركون ذلك إلا بكونها حالة شبيهة بحالة السامع الذي تهيمن عليه عندما يقف أمام حكاية عجيبة مدهشة إكراهات "الحس الصائب" أو "الحس المشترك" اللذان يمثلان ذروتين متكاملين تتمركز فيهما وتتأبد طريقة اشتغال مألوفة للعقل.

المبحث الثالث

3. يرى أن الشيء الذي أراد القرآن أن يفهمه الناس هو نظام الرموز التي تحيل على الحقيقة، التي لا تدرك بالحواس ولا تطال[1021]. وفي هذا المستوى أيضا - المستوى اللغوي للإعجاز - يلاحظ كيف أن أركون أحال المفردات الدالة على الإعجاز على الناحية النفسية، لينتهي في النهاية إلى أن إعجاز النص القرآني أمر لا يطال ولا يتوصل إليه، ولذلك نجده ينتقد نظرية المسلمين في الإعجاز واصفا إياها بالضعف الذي اعتراها بسبب الخلط بين المستويات المختلفة: المستوى اللغوي، والتيولوجي، والسيكولوجي، والتاريخي، ويقترح بدل ذلك دراسة الإعجاز وفق منهج القطيعة الإبستميولوجية، التي تقضي بتدمير المعارف السابقة وإحداث قطيعة معها. وأخذا بهذا المنهج يقترح أركون دراسة الإعجاز من منظورين:

أحدهما يتم فيه دراسة القرآن كفضاء مفصول عن الفهم الإسلامي، الأمر الذي يتيح تجاوز كل رديء كما قال غاستون باشلار، وذلك بتدمير كل عقائد وأحلام العقل الإسلامي الخاضع للضغوط النفسية والثقافية، والثاني يتم فيه إبراز حقيقة الوعي اللغوي العربي الذي كان دائما خاضعا للحاجة الدينية من أجل البرهنة على الصفة الإعجازية للكتاب المقدس[1022]. ويفهم من هذا الطرح الأركوني، ونقده لنظرية الإعجاز عند المسلمين، والبديل الذي يطرحه، يفهم من ذلك كيف أنه يجعل من الاعتقاد بإعجاز النص القرآني ظاهرة نفسية يمكن تجاوزها بتطبيق المناهج المعاصرة، والكشف عنها في ضوء المعارف الحديثة.

مما تقدم نجد أن الرؤية الحداثية للنص الديني الإسلامي كانت نتيجة طبيعية للمناهج الموظفة في القراءة سواء على مستوى خصوصيات هذه الرؤية إذ قضت بتقنية الوقائع، أو على مستوى تغيير محور الاهتمام في العقيدة إذ صار التركيز على الإنسان، ثم **التوظيف اللغوي ومدى تأثيره في الرؤية، وكيف وصلت هذه القراءة إلى خاصية رئيسة من خصائص البلاغة القرآنية - الإعجاز - وأرادت تفويضها. وهذا ما يمكننا من تأسيس رؤية نقدية لهذه المسائل، وهذا ما سنقف عليه في فصول الباب الثالث من هذا البحث.**

المبحث الثالث

الباب الثالث

تاريخية النص الديني:

رؤية نقدية

الفصل الأول: تاريخية النص الديني من زاوية المعتقد الإسلامي

الفصل الثاني: حدود استعمال المناهج المنقولة في نقد النص

الفصل الثالث: النص الديني والرؤية المكونة

الفصل الأولتاريخية النص الدينيمن زاوية المعتقد الإسلامي

المبحث الأول: تاريخية النص الديني والمفاهيم العقدية

المبحث الثاني: خصوصيات الوحي والقول بالتاريخية

المبحث الأول
تاريخية النص الديني والمفاهيم العقدية

المطلب الأول: الألوهية

الألوهية في العقيدة الإسلامية حقيقة وليست فكرة كما ذهبت إلى ذلك الفلسفات الوضعية، بل هي الحقيقة المطلقة التي أوجب الإسلام العلم بها كما في قوله تعالى:)فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ...((محمد: 19). كما بينت نصوص القرآن الكريم ما يجب اعتقاده في الله عز وجل بمعرفة أسمائه وصفاته سبحانه وتعالى ومعرفة أفعاله. هذه المعرفة التي كلما كانت صحيحة مطابقة لنصوص الوحي كلما عمقت إيمان الإنسان بالله تبارك وتعالى.

ولأهمية عقيدة الألوهية خصها القرآن الكريم بالحديث فتناولتها آيات كثيرة من مختلف سور القرآن الكريم حتى اعتبر موضوع الألوهية أحد المحاور الرئيسة التي دار حولها الخطاب القرآني، ولأهمية هذا الموضوع أيضا رتب علماء الإسلام علم العقيدة في قمة هرم البنية المعرفية الإسلامية، واعتبروه هو أشرف العلوم على الإطلاق وأعلاها مكانة، وبينوا أن هذا الشرف الذي خص به هذا العلم إنما هو آت من شرف موضوعه، وموضوعه هو الذات العلية ذات الله سبحانه وتعالى، الذي الإيمان به هو سر السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة، ولأهمية هذا الموضوع وخطورته أعطوه الكثير من الجهد والوقت في سبيل إبعاد كل ما يشوبه حتى لا تشوه عقيدة المسلمين. ولأهميته كانت كتب العقيدة ترتب موضوع الألوهية في الصدارة، وما عداها يكون لهذا الموضوع تابعا.

وهذا ما نجده عند الغزالي مثلا إذ يجعل الأصل الأول من كتابه الأربعين في أصول الدين "في الذات" مبينا كل صفات الجلال والكمال التي تدل عليها حقيقة الألوهية فيقول: "واحد لا شريك له، فرد لا مثيل له، صمد لا ضد له، متوحد لا ند له. وأنه قديم لا أول له، أزلي لا بداية له، مستمر الوجود لا آخر له، أبدي لا نهاية له، قيوم لا انقطاع له. دائم لا انصرام له. لم يزل ولا يزال موصوفا بنعوت الجلال، لا يقضى عليه بالانقضاء والانفصال بتصرم الآماد وانقضاء الآجال، بل هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم"[1023]. من هنا نفهم أن الإسلام الذي أخذ عنه علماؤه الاعتقاد في الله عز وجل، قد بين لنا أن الألوهية حقيقة مطلقة، وأنها كلها كمال وجلال، وأن الله تنزه عن الشبه والمثيل، ومن ثم لا يجوز تسمية الله بغير أسمائه لقوله تعالى:)وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ((آل عمران: 180)، كما بينت النصوص أيضا أن عمل المخلوقين لا يضيف شيئا لملك الله عز وجل إن كانت أعمالا حسنة، ولا ينقص منها شيئا إن كانت أعمالا قبيحة.

وهذا كله يؤكد لنا أن حقيقة الألوهية متعالية على المخلوقين، ومتعالية على التاريخ بالمفهوم الذي تقدمه الفلسفة الوضعية؛ أي بما أنه أحداث ووقائع زمكانية؛ لأن المكان من مخلوقاته والزمان أيضا من مخلوقاته سبحانه، ولما كانت التاريخية هي الحدوث في الزمن كما مرّ بيانه في تعريفها، ومن ثم كان الحكم بتاريخية النص الديني فإن هذه المقولة - التاريخية - تتعارض مع عقيدة الألوهية؛ لأن النص إلهي المصدر، والألوهية لا تاريخية، ولذلك أفضى القول بتاريخية النص الديني الإسلامي إلى التعارض مع عقيدة الألوهية، وسأبين بعض الجوانب التي تبرز التصادم بين تاريخية النص الديني وعقيدة الألوهية والتي منها:

طبيعة حقيقة الألوهية: أي بما أنها موضوع من مواضيع عالم الغيب، فالغيب غير تاريخي؛ لأن التاريخ أحداث زمنية والألوهية مصدر الزمن. وبالتالي محاولة فهم المطلق بالمقيد أربكت المقيد وجعلته يميل إلى أقرب النتائج في إطار الشروط المادية. ولهذا حينما يتناول القائلون بتارخية النص الديني موضوع الغيب يدرجونه في بعض مباحث العلوم الإنسانية كعلم النفس التاريخي وعلم الاجتماع الديني، وفي هذا يصبح الإيمان بالغيب ضرب من الأمل في النجاة والعدالة المفقودة التي كرستها معطيات تاريخية معينة[1024]. وهكذا يجعلون من الإيمان بالغيب مجرد حلم لا صلة له بالحقيقة. وإذا كان هذا الرأي يعتبر تلميحا فهناك من يقول ذلك تصريحا، أي أن المصدر الإلهي للنص الديني خطأ تم تداوله إلى درجة انتشار هذا الاعتقاد، بل يصل أصحاب هذا الرأي إلى درجة إنكار الألوهية[1025]، وهذه نظرة إلحادية لم تبق عند مجرد مخالفة الفكر الإسلامي، بل صارت مخالفة للعقيدة ذاتها. من جهة أخرى يتجلى التصادم بين عقيدة الألوهية والتاريخية من جهة النعوت التي ينعت بها الله عز وجل. فنجد في الكتابات الحداثية المدافعة عن تاريخية النص مصطلح "الفاعل المعقد" و"البطل المغير" و"بطل التغيير" تطلق هذه التسميات بدل لفظ الجلالة "الله" والتعليل طبعا القراءة السيميائية، هذه القراءة التي تعتبر أن هذه التسميات تنطبق على الله عز وجل بحسب الاعتقاد الشائع عند المؤمنين، وعلى النبي صلى الله عليه وسلم بحسب المؤرخ النقدي[1026].

وهذا الكلام يتصادم مع عقيدة الألوهية من زاويتين على الأقل: من جهة مخالفة أمر الله عز وجل في هذه المسألة إذ قال سبحانه:)وَلِلَّهِ

الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فادْعُوهُ بِهَا...((آل عمران: 180) وهنا لم يدع الله عز وجل بأسمائه الحسنى، ومن جهة أخرى فإطلاق البطل المغير على النبي صلى الله عليه وسلم هو الاعتقاد بأن حركة الإسلام وانتصاراته كانت بإدارة النبي صلى الله عليه وسلم دونما عناية إلهية، وهذا مخالف لعقيدة الألوهية أيضا والشاهد من القرآن الكريم الذي تحدث عن انتصار المؤمنين في بدر. إذ بعث الله الملائكة تقاتل معهم:)**إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلاَئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ**...((الأنفال: 12) كما تحدث عن هزيمتهم أيضا في قوله تعالى:)... **وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا**((التوبة: 25)، وقد آلت هذه المصطلحات حسب موظفيها إلى أمر آخر مخالف لعقيدة الألوهية أيضا. وهو تأسيس الخيال الديني أي أن الغرض منها: "بيان كيف أن الخطاب القرآني يحوّل العمليات الاجتماعية التاريخية المحسوسة إلى نوع من السرد القصصي لكي يؤسس خيالا دينيا ديناميكيا"[1027]. وفي الحقيقة الخطاب القرآني لا يؤسس خيالا بل يبني ويبين حقائق.

وأهم حقيقة بينها القرآن الكريم هي حقيقة الألوهية، فهي أساس الأمر كله، فـ: "الإيمان بوجود الله عز وجل أساس مسائل العقيدة كلها، وعنه تتفرع الأمور الاعتقادية التي يجب إنهاض العقل للتأمل فيها ثم الإيمان بها"[1028]. وما دامت كذلك فهي حقيقة ثابتة لكن الرؤية التاريخية أدت إلى غير هذا، ففي تعريف التاريخية عرفنا أنها مذهب يقضي بتطور الحقائق مع التاريخ. وهذا ما قيل على مسائل العقيدة عموما وعلى الألوهية خاصة. فعن العقيدة قيل بأن: "العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وتطور مستوى المعرفة في كل عصر" [1029]. ولما كانت الرؤية التاريخية قد حكمت على مسائل العقيدة بهذا الحكم فإنها تجرأت أيضا واعتبرت الألوهية أيضا متغيرة مع الزمن يقول أركون مخطئا معتقد المسلمين في هذا: "على العكس ما تظن المسلمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي ومتعال وثابت لا يتغير فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان"[1030].

وهكذا نجد أن المطلق تم الاحتكام فيه إلى النسبي، ولا شك أن هذا القول مما يخالف عقيدة الألوهية التي هي حقيقة مطلقة وكلها جلال وكمال. وإذا كان الله هو خالق الزمان وخالق البشر الذين ينجزون الأفعال الدنيوية التاريخية، فكيف لها أن تصبح مؤثرة على الخالق؟! تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وقد حاول أركون أن يحدد عبثا مراحل تطور الإله عند المسلمين فحصرها في ثلاث مراحل:

الأولى: مرحلة القرآن وفيها كان المطلوب إدراك الألوهية وتصور الإله بمثابة فاعل أو نموذج حاضر باستمرار في الحياة اليومية للنبي والمؤمنين.

الثانية: تطور هذا التصور في عدة اتجاهات: التيولوجي، الصوفي، الفلسفي ثم العقلاني اليوم.

الثالثة: الخضوع لضغط التاريخية[1031].

ولا شك أن طرح عقيدة الألوهية والحديث عنها بهذا الشكل مناف للألوهية ذاتها التي تتعالى على التاريخ ولا تخضع لضغطه، كما أن هذا التقسيم خلاف تاريخ المعتقد الإسلامي فرغم اختلاف المسلمين في بعض مسائل العقيدة إلا أنهم كلهم يتفقون على أركان الإيمان الأساسية، والخلاف بينهم كان في المنهج دونما مساس بالحقيقة، أي في كيفية الدفاع عن العقيدة لا التأسيس لها لأنها وحي معطى. كما يتجلى التصادم بين التاريخية وعقيدة الألوهية في باب الصفات، فقد تم تناول ودراسة موضوع الصفات من زاوية التاريخية؛ أي الاعتقاد أن الحقائق تتطور مع التاريخ بل هي من تأسيس التاريخ فمثلا صفة الوحدانية تم الحديث عنها كسائر الصفات على الرغم من أن المذاهب الاعتقادية الإسلامية لم تختلف فيها. هذه الصفة تحدث عنها الخطاب الحداثي معتبرا إياها تمت بفعل عمل تاريخي أي: "بواسطة التلاحم مع الصراع اليومي والنضالات اليومية لجماعة بشرية لا تزال هشة ومهددة بوجودها، وغير واثقة من هويتها"[1032].

هذا الكلام يستشف منه أن المسلمين هم من أسس لوحدانية الله عز وجل، والصواب أنها حقيقة أنطولوجية وأنها جوهر الإسلام ولذلك كانت العبرة بها كما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم: "من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة"[1033]. ولا دخل في هذا الأمر لا للنبي صلى الله عليه وسلم ولا للمسلمين ولا لصراعهم اليومي المتحدث عنهم مع عقائد المخالفين. بل جاءت النصوص مبينة هذه الحقيقة كما في قوله تعالى:)**اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**...((البقرة: 255) وقوله تعالى:)**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**((الإخلاص: 1). كما أنه بمفهوم المخالفة إذا توقف الصراع اليومي للمسلمين يمكن أن يتحول مفهوم التوحيد، وهذا أمر غاية في الخطورة.

من الصفات التي تعلقت بها مسألة التاريخية صفة الكلام، وهي صفة على صلة كبيرة بهذه المسألة؛ لأن التاريخية متعلقة بالنص الديني الذي هو في مستواه الأول كلام الله عز وجل، وقد كانت هذه الصفة محل عناية درس العقيدة عند المسلمين، وكان أشهر خلاف وقع فيها بين المسلمين خلاف وقع بين المعتزلة والأشاعرة، وكانت محنة أحمد بن حنبل في هذه المسألة، وها هي يعود طرحها في إطار القراءة المعاصرة للنص الديني الإسلامي. وفي هذا نجد إبعاد موضوع الكلام أو الكلام كصفة من صفات الله عز وجل من دائرة العقيدة واعتبرت من الأفكار التي اكتسبت قداستها عند العامة والخاصة على السواء بفعل الخلافات السياسية التي كانت سائدة بين المسلمين، وترسخت

المبحث الأول

بفعل عوامل التخلف التي تعرضت لها الأمة الإسلامية[1034]. ولكن المفارقة بالنسبة لهؤلاء تبنيهم رأي المعتزلة؛ أي القول بخلق القرآن. ومن المعلوم أن هذه المسألة - خلق القرآن - من العقيدة عند المعتزلة، بل نجد التأكيد على أنها من صفات الأفعال لا من صفات الذات[1035]. وقد ذهب علماء الإسلام إلى إثبات صفة الكلام لله عز وجل انطلاقا من النص فقد قال عز وجل:)... **وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**((النساء: 164). أما إثباتها كصفة أزلية فانطلاقا من عقيدتهم في الألوهية التي هي كمال مطلق، فكيف يمكن تصور الألوهية التي كانت مفتقرة لشيء ثم اتصفت به؟ الحداثيون قالوا بهذا تماشيا مع خاصية التطور التي تتضمنها التاريخية.

من الصفات أيضا التي تتعارض مع التاريخية صفة العلم، وعلمه سبحانه محيط بما كان وما يكون. قال البغدادي: "علم الله واحد قد علم به جميع معلوماته ما كان منها وما يكون وما لا يكون"[1036]. فهو شامل محيط بكل شيء في عالم الغيب أو في عالم الشهادة قال تعالى:)... **قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا**((الطلاق: 12) وقال سبحانه:)... **إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ**((المائدة: 109) وقال:)... **إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى**((الأعلى: 7) فهذه النصوص تؤكد إحاطة علم الله عز وجل، ومما تعلق بعلمه سبحانه بعثه الأنبياء ومنهم محمد صلى الله عليه وسلم، ومما تعلق بعلمه اختيار رسالة الإسلام لعباده. قال تعالى:)**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلاَمُ**...((آل عمران: 19) وقال سبحانه:)... **إِنَّ اللهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ**((البقرة: 132). وما دامت هذه النصوص تؤكد اصطفاء الله الدين - الإسلام - لعباده فهذا يدل على أن هذا النص - القرآن الكريم - صالح لكل زمان ومكان، وأنه يستحيل أن يكون كمرجعية تاريخيا؛ لأن ذلك يتنافى مع صفة العلم كصفة من صفاته سبحانه؛ لأن القول بتاريخية النص القرآني يرهنه في بيئته الزمنية ولا يسمح ببقائه كمرجعية عمل صالحة لكل زمان ومكان كما هو معتقد المسلمين. ومن هنا تكون مسألة التاريخية منافية لعقيدة الألوهية على مستوى هذه الصفة أيضا.

ومن هنا نستنتج أن القول بتاريخية النص الديني خاصة الكتاب والسنة أمر يتنافى والمعتقد الإسلامي. وقد وجدنا كيف أنه يتنافى مع صفات الله عز وجل. كما أننا وجدنا الرؤية التاريخية كيف تنظر ومن زاوية أنثربولوجية إلى عقيدة الألوهية واعتبارها فكرة لا حقيقة. كما وجدنا وصف الألوهية بغير ما وصف الله به نفسه، وقد آلت هذه الرؤية إلى اعتبار الخطاب الإلهي لا يتصف بإطلاقية المطلق كما نفت عنه صفة القداسة، وقد مر بنا ذلك.

المطلب الثاني: المقدس

من خصائص الرؤية التي آل إليها القول بالتاريخية إلغاء المقدس. وقد بيّنا ذلك على مستوى الفصل الخاص بالرؤية المكونة، وبيّنا أيضا أن مرد ذلك طبيعة التاريخية في حد ذاتها. فمن معانيها الدلالة على اللامقدس. ولذلك راحت الرؤية الحداثية الآخذة بالتاريخية تكرس إلغاء المقدس. والمقدس مفهوم عقدي يؤكد على مفارقة الإلهي للبشري والمادي للغيبي، وغيرها من الثنائيات والمسائل العقدية. التي تضمنتها العقيدة الإسلامية إذ لا يمكن أن نسوّي بين الكلام الإلهي والكلام البشري، ولا سائر صفات الله عز وجل بصفات المخلوقين، ومن ثم تميز الله عز وجل عن مخلوقاته، وهذا من معنى التوحيد كما بيّنه علماء العقيدة حينما قالوا: التوحيد أي اعتقاد أن الله واحد في ذاته، واحد في صفاته واحد في أفعاله. فلا شريك له وشبيه له سبحانه.

وعدم التشابه بين الوجود الإلهي ومستويات الوجود الأخرى يجعل من الوجود الإلهي وجود مقدس، وماعداه لا قداسة له. ومن هنا يكون "المقدس" أحد المفاهيم العقدية التي تخالفها التاريخية. وقد بسط علماء الإسلام في كتبهم الكلام عن المقدس فالغزالي مثلا يتحدث عنه مبينا بأنه التنزيه وإثبات مخالفة الله للحوادث. فيقول: "أما التقديس فأعني به تنزيه الرب عن الجسمية وتوابعها"[1037]. أي أن الحديث عن المقدس والتقديس يتعلق بالألوهية وهي أساس الأمر كله كما سبق بيانه. وقد شرح الغزالي مسألة التقديس هذه مؤكدا بأنها تنزيه الله عز وجل عن كل ما لا يليق به فقال: "ليس بجسم مصور ولا جوهر محدود مقدر، وأنه لا يماثل الأجسام لا في التقدير ولا في قبول الانقسام، وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ولا بعرض ولا تحله الأعراض، بل لا يماثل موجودا، ولا يماثله موجود وليس كمثله شيء ولا هو مثل شيء. وإنه لا يحده المقدار، ولا تحويه الأقطار ولا تحيط به الجهات ولا تكتنفه السموات، وأنه مستو على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده استواء منزها عن المماسة والاستقرار والتمكن والتحول والانتقال، لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون في قبضته"[1038].

هذا الكلام يؤكد مفارقة واختلاف الوجود الإلهي عن الوجود العيني. ويؤكد قدسية المقدس. والغزالي بذكره توابع الجسمية يقصد المقولات الأرسطية العشر المعروفة في المنطق الصوري حتى لا يمكن أن يخضع المطلق للنسبي، والخالق للمخلوق، والمقدس للدنيوي. وهذا استنادا إلى قوله تعالى:) ... **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**((الشورى: 11). أما القاعدة المشهورة عند المتكلمين - قياس الغائب على الشاهد - فإنها ليست قياسا قائما على علة ضرورية بين المقيس والمقيس عليه بل هي مجرد أداة لتقريب الفهم ليس إلا. ولما كان الوجود الإلهي هو الوجود المقدس، فإن صفات الله سبحانه تكون كذلك ومنها صفة الكلام التي تجلت في القرآن الكريم، وقد بينا من قبل أنه

المبحث الأول

من أنماط توظيفه كونه مقدس في ذاته. هذه حقيقة المقدس كمستوى وجودي، وحقيقة الكلام الإلهي المتجلى في النص القرآني ككلام مقدس أيضا. فكيف كانت التاريخية منافية للمقدس؟.

إذا كان التقديس أو القداسة هو صفات الله عز وجل التي بها تنزه عن كل شبيه ومثيل كما ذكر الغزالي في النص السابق، فالمقدس هنا هو الألوهية ولذلك كان تركيز الغزالي على إثبات عدم فهم الألوهية وفق المقولات المنطقية؛ لأن هذه المقولات ذات دلالة وضعية لا تفيد في فهم حقيقة الألوهية. ولذلك كان علماء العقيدة في دراستهم لموضوع الألوهية يقولون بدراسة ما يجب في حق الله عز وجل. وما يجب في حقه سبحانه إثبات ما يليق بجلاله ونفي عنه ما لا يليق به. من هنا يكون المقدس منافيا للتاريخية؛ لأنها تركز على المادي والبشري والتاريخي وإنكار ما عدا ذلك، وهذا بحجة الدراسة العلمية. وفي مجال إثبات المقدس والرد على الحداثيين في هذا المقام يمكن الانطلاق من عدة مسائل مقررة عندهم كما هي مقررة في الخطاب الديني وهذه المسائل هي:

- الإيمان بالله الواحد فهم يصرحون بذلك وبأنهم مسلمون ويجتهدون اجتهادا إسلاميا.
- الإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهم يقرون بنبوته عليه الصلاة والسلام ولا يخالفون في ذلك.
- الإيمان بأن القرآن الكريم كلام الله عز وجل.

هذه الأمور محل اتفاق بين الخطاب الحداثي والعقيدة الإسلامية على هذا النحو المذكور. وإن كانوا يخالفون من زوايا أخرى كقولهم بعدم أزلية القرآن الكريم. وأنه مخلوق كما قالت المعتزلة في القديم. وما دام الاتفاق متحقق حول هذه المسائل من الناحية المبدئية لنأتي الآن هل كانت دراسة هذه المواضيع مطابقا للعقيدة الإسلامية أم لا؟.

بالنسبة للإيمان بالله والتأكيد على التدين بالإسلام نجده صريحا في كتاباتهم. يقولون بأنهم ينجزون قراءاتهم باعتبارهم من المسلمين المجتهدين. وطالما المرء مسلما تجب عليه أمور وتحرم عليه أمور. والمسلم المؤمن بالله ينزه الله عز وجل عن كل ما لا يليق به وبذلك يكون الوجود الإلهي وجود مقدس لا وجود مادي تاريخي فوجوده سبحانه غير وجود المخلوقات، فهو الذي أوجدها، وقد صرح بأنه:)... **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**((الشورى: 11). وما دام التقديس هو التنزيه فقد نزه الله سبحانه نفسه عن الصفات التي هي صفات المخلوقين، كتنزهه عن الولد فقد قال:)**وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ**...((التوبة: 30) ونزّه سبحانه ذاته عن الجسمية في قصة موسى عليه السلام حينما سأل الله رؤيته فقال تعالى:)... **انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي**...((الأعراف: 143). وهكذا فقد اثبت الله عز وجل لذاته كل صفات الكمال.

إذا كان الأمر على هذا النحو فإن التنزيه أو التقديس قد أثبته الله عز وجل لنفسه وليس من وضع المسلمين، وهذا ما يخالف الرؤية التاريخية التي تعتبر المقدس ما تقدس في التاريخ. وهذا مخالف لحقيقة الألوهية والإيمان بالله كما بينه المعتقد الإسلامي. فالألوهية كمال مطلق ومما يقتضيه الكمال المطلق التمييز بين الوجود النسبي كالوجود المخلوق لأن المخلوق بما أنه كذلك تنزع عنه صفة القداسة إذ هو في وجوده محتاج إلى غيره. أما الوجود الإلهي فهو أزلي استغنى عن سائر الموجودات. قال تعالى:)**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**((فاطر: 15). فهذا الغنى مما يؤكد تنزهه سبحانه عن الحاجة. والتنزيه هو القدسية كما مر بيان ذلك مع الإمام أبي حامد الغزالي، فإذا لم تثبت القداسة فذلك يؤدي إلى عدة مخالفات عقدية مثل:

- **إنكار الألوهية**. وهو موقف إلحادي، قد تصل إليه القراءة التاريخية من خلال إنكارها لكل ما هو غير مادي وكل ما هو غير تاريخي، وهذا ما تم ذكره على مستوى التعريف بالتاريخية في المدخل العام لهذا البحث، وتم إبراز البعد المادي الدنيوي فيه لكل شيء حتى المقدس. فالتاريخية إذا ترجع كل شيء بما فيه الإيمان بالله كحقيقة عقدية إلى التاريخ، وتدرسه في ما يسمى بالظاهرة الدينية. ما دام الأمر هكذا فهو من جهة يخالف عقيدة الإسلام، ومن جهة يبرز التناقض الذي انطوت عليه مواقف دعاة إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي؛ لأنه كما تم الذكر أنهم يقدمون أنفسهم ويعلنون بأنهم مسلمين وليسوا معتنقين لديانات أخرى، وبذلك نجدهم يتناقضون لأنهم يؤمنون بالإسلام الذي يدعو إلى تنزيه الله عز وجل من جهة، ويقولون بالتاريخية ويعتبرون الألوهية ذاتها خاضعة لضغط التاريخية من جهة أخرى[1039].
- **الخطأ في فهم الألوهية**: قد تؤول التاريخية إلى فهم الألوهية فهما خاطئا مخالفا لما بينه الإسلام. فمثلا الدكتور هشام جعيط في حديثه عن الله عز وجل يصفه بـ: "الكائن المشخص"[1040]. وهذا أمر خاطئ فالتنزيه يقتضي نفي التشخيص والجسمية والتشبيه وهذا ما كان عليه علماء الإسلام. ففي دراستهم لبعض الآيات التي توهم التشبيه أو التجسيم يؤولون تلك الآيات بما يليق بجلال الله عز وجل. بل البعض منهم وصل إلى القول بوجوب ذلك على المسلم حتى العامي[1041]. وهناك من تناول موضوع الألوهية من زاوية التاريخية فانتهى إلى القول بتطور الألوهية[1042]. قد يقال بأن هذا تتبع لعقيدة الألوهية وإيمان الإنسان بالله لكنه لا ينسحب على الألوهية كما بينها الإسلام لأنها حقيقة مفارقة تختلف عن الوجود المادي والقول بالتطور والتغير مخالف للتنزيه ومن ثم القداسة. وقد عالج علماء العقيدة هذه المسألة في إطار إثبات التنزيه والقداسة لله عز وجل، فنفوا عنه التغير لأن القول به يؤدي إلى جعل الألوهية محلا للحوادث. وهذا خلاف التنزيه والقداسة ومن ثم فالإيمان بالله تعالى يؤكد المقدس.

أما بالنسبة للنبوة فالنبوة أيضا لها قدسيتها. والرد على الحداثيين في هذه المسألة يكون من جهة كونهم يؤمنون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ويقرون بها، ولكن لا يقرون بقدسيتها، أي أنهم يتعاملون معها كظاهرة مثل سائر الظواهر الوضعية الاجتماعية وغيرها من

المبحث الأول

الظواهر التي تقع في التاريخ، وذلك ما ينزع عنها صفة القداسة. لقد مرت بنا أقوال الحداثيين عن النبي صلى الله عليه وسلم وكيف ذهبوا إلى اعتبار أعماله تجارب دنيوية خالية من القداسة. وهذا الفهم لحقيقة النبوة يخالف العقيدة الإسلامية في النبوات. فالنبي في الإسلام كانت له قدسيته لاصطفاء الله له، وتبليغه عن الله ولذلك الاقتداء به واتباعه منطلقه القرآن الكريم كما في قوله تعالى:)... **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**...((الحشر: 7) فكانت قدسية النبوة مؤسسة على النص القرآني أما بشرية الرسول وأعماله الدنيوية المنوطة ببشريته فقد بينها صلى الله عليه وسلم. كما بينها القرآن الكريم في معرض الرد على الذين كانوا يعتقدون أن النبي مقدس كما النبوة مقدسة.

فقد أنكر عليه معاصروه بشريته وأكله الطعام، ومشيه في الأسواق)**وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ**...((الفرقان: 7) إذا حتى إذا كانت قراءتنا للنبوة قراءة تزامنية كما يدعو أركون إلى ذلك وغيره من الحداثيين فإن النبوة في ذلك الزمن كانت تعني القداسة بأتم معانيها، وهذا سر تعجب معاصريه من مشاركته لهم في أحوالهم العادية من أكل الطعام والمشي في الأسواق، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم كان يميّز لهم بما يصدر عنه من أمور العادات غير المقدسة وأمور الدين المقدسة. فيكون بناء على هذا أن المنهج التزامني أكد لنا وجود المقدس الذي ترفضه التاريخية كنزعة حداثية، ولكن القراءة التفاضلية التي يعتمدها الحداثيون تجعلهم ينتقون من الأحداث والوقائع والشواهد ما يلائم رؤية أصحابها ويتفق مع مذهبهم وإن كان على حساب الحقيقة.

واعتقادهم هذا - نفي القداسة عن النبوة - هو ما أدى بهم إلى وصف نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بأوصاف منافية لها مثل وصفها بأنها نبوة سلبية، ومثل نسبة الدين للنبي عليه الصلاة والسلام، ومثل إنكار المعجزة. أما وصف النبوة المحمدية بأنها سلبية لما يعتقده المسلمون فيها، وفي محمد صلى الله عليه وسلم كونه ليس إلا مبلغا عن رب العالمين. وبذلك فالوحي بما أنه معطى إلهي لم يزد فيه النبي عليه الصلاة والسلام شيئا، وعمله موقوف على التبليغ ليس إلا. وما دام قد أظهر الله على يده المعجزة وهي الوحي مع العلم بأنه أمي فهذا يؤكد عدم تدخله في الوحي إلا من حيث كونه مبلغا له عن الله عز وجل ولهذا وصفت نبوته بالسلبية[1043]. أما نسبة الدين إليه عليه الصلاة والسلام وإلى غيره من الأنبياء هذا ما يبدو من توظيف عبارة مبدعو الأديان أو مؤسسو الأديان، وهو وصف يوحي بدنيوية الدين والنبوة ويبعد عنها القدسية. وترتب على هذا إنكار المعجزة ومن المعلوم أن أنبياء الله أيدهم الله بمعجزات تحدوا بها أقوامهم، لكن نفي القداسة أدى إلى إنكار المعجزة، يقول هشام جعيط: "إن المعجزة إلا حديث عن المعجزة"[1044].

وهذا ما يخالف المعتقد الإسلامي؛ فالنبوة لها قداستها وعدم تدخل النبي بالزيادة أو الانتقاص من الوحي لا يعني سلبية النبوة لأن وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم هي التبليغ، قال تعالى:)**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ**...((الكهف: 110)، وقال:)**وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ**...((الأنعام: 48)؛ أي أنهم جاءوا منذرين بالقول والعمل، وليس لديهم التصرف بالنفع والضر في أنفسهم أو غيرهم[1045]. وتحديد وظيفة الأنبياء كما ورد في هذه النصوص هو ما يلغي نسبة الدين إليهم على أساس كونهم مؤسسين للدين، وما داموا كذلك فقد أيدهم الله بمعجزات أظهرها على أيديهم ولذلك ذهب علماء العقيدة إلى اعتبار صحة النبوة إظهار المعجزة[1046]. وبذلك تتأكد الصورة التي حددها القرآن للنبوة ولقدسيتها، ومنها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ولا يكتمل إيمان الإنسان ما لم يقر بنبوته صلى الله عليه وسلم، فالإقرار بها شطر الشهادة التي لا شك في قدسيتها.

بناء على ما تقدم وما دام الحداثيون يقرون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا يمكن إنكار قدسيتها ولا يمكن الاعتقاد بها إلا وفق ما جاء به الوحي الذي يؤكده صلاة الله عز وجل على نبيه لقوله تعالى:)**إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ**...((الأحزاب: 56). أما الإيمان بألوهية القرآن فهو مما يقره الحداثيون إلا من كان منهم ماركسيا أو ينظر إلى الدين من زاوية ماركسية. وقد سبق الحديث عن موقف الحداثيين عن قدسية القرآن الكريم ووجدنا كيف أنهم ينكرون ذلك على أساس تناقض التاريخية مع المقدس، فيقدمون التاريخية على المقدس، بل يدعون أحيانا إلى تعرية النص عن قداسته التي أضفيت عليه على حد زعمهم. ووجدنا أيضا كيفية محاولة نقضهم لهذه القدسية، وذلك بالنظر إلى جوانب النص المختلفة كوجوده الميتافيزيقي ونزوله إلى السماء الدنيا مجملا، ثم نزوله منجما على النبي صلى الله عليه وسلم... ولما كان البعد الغيبي للنص أحد أوجه قداسته، أنكر هذا البعد وقد مر بيان ذلك، وهذا الأمر كان قد تناوله علماء الإسلام في القديم وردوا عليه، وبيّنوا بما يؤكد أنه له هذا البعد الغيبي، أو كما اصطلح عليه علماء العقيدة أحد الصفات الإلهية القديمة - صفة الكلام - يقول الإمام البغدادي: "الدليل على أن كلامه ليس بمحدث أنه لو كان حادثا لم يجز حدوثه فيه لاستحالة كونه محلا للحوادث ويستحيل حدوثه لا في محل لأن العرض لا يكون إلا في محل..."[1047].

لقد تم القول بإلغاء البعد الميتافيزيقي للنص في الخطاب الحداثي؛ لأن الغيب يتنافى مع التاريخية، والغيب مفهوم عقدي أيضا بل مستوى وجودي آخر، فالسمعيات كلها غيب، ويترتب على القول بإلغائه موقف إلحادي ينافي العقيدة الإسلامية، أما إذا قيل بأنه تقدس في

المبحث الأول

التاريخ من طرف المسلمين فهذا غير صحيح أيضا؛ لأن المسلمين يتعاملون مع النص وفق ما أوجبه عليهم النص ذاته، وقد مر بنا بيان كونه مقدسا في ذاته وأساس ذلك وتمت الإشارة إلى كيف أن قدسيته ذاتية وليست مضفاة.

المطلب الثالث: الوحي

من خصائص الرؤية الحداثية التي ترسبت جراء القول بتاريخية النص الديني القول بتغيير محور الاهتمام في العقيدة. وبينا من أوجه ذلك التغيير إحلال العقل مكان الوحي، وهذا بعد ما وضع مبحث الإنسان بدل مبحث الألوهية. والتركيز على "الوحي" كمسألة عقدية أمر مهم وخطير في ذات الوقت؛ لأن الوحي هو وسيلة اتصال الإنسان الذي هو في عالم الشهادة بعالم الغيب. وقد سبقت الإشارة إلى أن الوحي لا ينكر مصدره الإلهي بقدر ما يطرح على أساس أنه ظاهرة ميثية لا يستوعبها العقل الحداثي الذي لم يعد يهتم سوى بمنجزات العقل. وهنا تتجلى النزعة المادية الإلحادية لهذا العقل على أساس نظرته للغيب واعتباره عائقا من عوائق الدراسة العلمية (1). وقد اعتمد الحداثيون في دراستهم للوحي في العقيدة الإسلامية على عدة جوانب أحاول في هذا المطلب تقديم رؤية نقدية لها. وهي ذات الجوانب التي تم ذكرها في الفصل الخاص بالرؤية حينما تحدثنا عن إحلال العقل موقع الوحي منها:

1. حقيقة الوحي: التي اعتبرت تاريخية؛ أي أنه ظاهرة تاريخية لم يعد الإنسان المعاصر يحتاجها، وهذا كلام فيه دعوة إلى الانفصال عن الدين. إن المسلمة التي يمكن الانطلاق منها في الرد على هذا الكلام أن قائليه يصرحون بأنهم مسلمون، ولا يعقل أن يدعي المسلم القدرة والثقة في عقله وأنها تغنيه عن الوحي. فمن يؤمن بالقرآن الكريم يقف عند قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (الحجر: 99). كيف يمكن للمسلم التعامل مع الحياة دون الاعتماد على الوحي والعودة إليه؟ كيف يمكن للإنسان المسلم التوصل إلى الله عز وجل وهو عازف عن كلامه؟ كيف للمسلم التعرف على حقائق الغيب دون الاعتماد على ما يوصله إلى عالم تلك الحقائق؟ إن هذه الإستفهامات تؤكد شيئا واحدا عند الحداثيين وهو اعتبار الغيب عائقا لا بد من تجاوزه[1048]. ومن ثم يقع الحداثيون في تناقض لأنهم يعلنون إسلامهم ويرفضون المرجعية الإسلامية، بل ويدعون إلى ترك الاعتماد على نصوص الوحي والتقليل من قداسته وهيبته بل وحاجة الإنسان إليه.

ويتجلى التناقض بشكل أكبر حينما يحددون الجوانب التي تؤكد في نظرهم تجاوز ظاهرة الوحي مثل قولهم بأنه خطاب تاريخي؛ أي أنه واقعي مرتبط ببيئة وظروف الإنسان العربي في القرن السابع للميلاد وما دام كذلك فهو ليس بظاهرة خارقة للعادة، وهذا مما يتنافى مع عقيدة المسلمين في الوحي، فهو ظاهرة خارقة للعادة؛ لأنه يختلف عن السنن المألوفة التي ألفتها الثقافات الإنسانية، وهو غير مرتبط بالثقافة بل بمشيئة الله عز وجل ولو كان كذلك لصار في الإمكان ظهور وعودة ظاهرة الوحي الآن أو في المستقبل، وهذا ضد القول بارتباط الوحي بالثقافة وهو أمر يتعالى على التاريخ وليس بظاهرة تاريخية يتعالى على التاريخ لأنه من عند الله عز وجل، وليس من عند البشر لأنه: إعلام الله تعالى من اصطفى من العباد، فهو منه سبحانه وتعالى وليس من عند حتى النبي، وبذلك فليس الوحي بظاهرة تاريخية.

2. أما الحديث عن النص المدون ومحاولة التشكيك فيه أهو الوحي الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم أم لا؟. فهذه المحاولات منافية للمنهج التاريخي الذي يدعو الحداثيون إلى تطبيقه. فقد آلت نتائج النقد التاريخي إلى إثبات أن النبي صلى الله عليه وسلم مات والقرآن كله مدون، وحرصه صلى الله عليه وسلم على تدوينه كما هو ثابت تاريخيا لدليل على أهمية الوحي كمرجعية لدى المسلم في هذه الحياة وإلا وقع في تناقض العقيدة والسلوك. أما القول بأن الوحي ثابت والواقع متغير. فهذا ما يتناقض أيضا مع الوحي ذاته الذي أبلغنا بأن العلم الإلهي محيط، لكن مفهوم التاريخية أراد أصحابه دراسة الوحي بعيدا عن مصدره الإلهي. درسوه كظاهرة ثقافية من زاوية أنثربولوجية ولذلك كانت هذه هي نتيجتهم.

3. أما عن ارتباط الوحي باللغة. فهذا الجانب اعتقد الحداثيون بأنه مغفل ولم يهتم به في الإسلام والحقيقة خلاف ذلك؛ فعلاقة اللغة بالوحي كانت محل اهتمام علماء الإسلام. وما انتشار اللغة العربية خارج أرضها إلا لارتباطها بنصوص الوحي. يطرق الحداثيون هذا الموضوع من زاوية كون الوحي صيغ صياغة لغوية، واللغة ظاهرة إنسانية تاريخية، فيكون مضمونها كذلك؛ أي أنه ظاهرة تاريخية. من هنا نجد التاريخية تتنافى والوحي كحقيقة عقدية. أما مقارنة الوحي في الإسلام بالوحي في الأديان الأخرى والاستدلال بذلك على كونه ظاهرة تاريخية فهذا الكلام فيه مغالطة؛ لأنه يوحي بأن الإسلام ينكر الوحي في الديانات الأخرى، والحقيقة غير ذلك فالإسلام يؤكد بأن موسى وعيسى عليهما السلام كان يوحى إليهما، أما ما اعتبر وحيا في الديانات الوضعية فذلك شيء آخر وهو باطل ولا يعتبر وحيا في العقيدة الإسلامية.

وبذلك تكون عملية القياس التي قيس بها الوحي الإسلامي بالوحي في الديانات الأخرى غير صحيحة من الناحية التاريخية التي تركز عليها القراءة الحداثية، والتماثل في الإسلام لا يعني أن الوحي هنا هو الوحي هناك، ولا يعني أن النص في الديانات السابقة كوحي حينما تجاوزه العقل إلى المرجعية العقلية ضمن التطور التاريخي، لا يعني هذا أن العملية تسحب على الوحي في الإسلام، بدليل أن التنبؤات التي أسست على هذه المقارنة فشلت واعترف أصحابها بذلك، الأمر الذي يؤكد بأن الوحي ظاهرة مفارقة للعناصر التاريخية. وبذلك فالقول

بالتاريخية لا يستقيم مع الاعتقاد بظاهرة الوحي. وعلى هذا الأساس يمكن القول أن التاريخية كمذهب أو كنزعة تقضي بتطور الحقائق باطلة من زاوية المعتقد الإسلامي الذي يثبت حقائق لا تخضع للتاريخية، بل تتعالى على التاريخ وعلى المادة إنها المستوى الآخر الغيبي الذي ينقض التاريخي.

4. أما محاولة الاستدلال بانتهاء النبوة، واستحالة بعثة أنبياء في المستقبل، أو بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم الاستدلال بذلك على أن الوحي توقف؛ أي أن الوحي توقف بينما الحياة مستمرة، واستمرارها يفرز مستجدات لم ترد في النصوص، فيكون الأولى أن يتعامل معها عقليا وبذلك يتم تحيين الوحي وإثبات تاريخيته. وهذا التبرير ينافي العقيدة الإسلامية، أقول هذا الكلام لما سبق ذكره من أن الحداثيين العرب يقدمون أنفسهم على أنهم مجتهدين يدافعون عن الإسلام، فالقول بأن توقف الوحي والنبوة يبرر التخلي والتحول من الوحي إلى غيره يتضمن عدم الإيمان باستيعاب الوحي لمستجدات الحياة. وهذا يخالف عقيدة الألوهية لأنه يتضمن كذلك القول بعدم شمولية العلم الإلهي، وهذا خلاف ما جاءت به النصوص كما في قوله تعالى:)... **عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ**...((الحشر: 22) كما أن القول بتاريخية الوحي لأن النبوة انتهت يخالف الأمر الإلهي:)**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**((الحجر: 99) والأمر بالثبات على الإسلام كما في قوله تعالى:)**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**((آل عمران: 85). فهذه النصوص تؤكد أن انتهاء النبوة لا يعني أن الأخذ والاحتكام بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم لم يعد واجبا، بل هو من الواجبات ولا يكون المسلم مسلما وهو يعتقد بأنه لم يخاطب بما جاء به الوحي قرآنا أو سنة لأن في ذلك تحلل من الأحكام وهذا ما يخالف الإسلام رأسا.

من جهة أخرى هذه المسألة على اتصال بمسألة عموم الدلالة، وقد وجدنا التناقضات التي وقع فيها الحداثيون في هذه المسألة؛ فقد كانوا يثبتونها تارة وينكرونها تارة أخرى[1049]. كما أن العلوم الإسلامية عالجت هذا الأمر وبينت أن الوحي تضمن أمورا ثابتات، وأمورا أخرى متطورة يراعى فيها البعد الزماني والمكاني وأحوال الشخص وغيرها من الأمور، وهذه المسائل المتطورة ترجع إلى الأمور الثابتة، وقد ناقشها علماء أصول الفقه مناقشات وافية، وإن كانت هناك مستجدات ينبغي أن تدرس انطلاقا من النتائج التي توصلوا إليها، أو باستثمار نتائجهم، أو غير ذلك وفق ضوابط معينة إسلامية أصيلة وهذه الأمور تضمنها باب الاجتهاد عند الأصوليين.

من جهة ثالثة المنهج الذي أخذ به الحداثيون، وهو المنهج التاريخي الواقعي الذي اعتبروه أكثر المناهج دقة وصحة يتنافى مع مقولتهم "تاريخية الوحي"؛ لأن تاريخ الأديان وهو العلم الذي سبقت الإشارة إليه على أنه من أهم المعارف المعتمدة في القراءة الحداثية، هذا العلم يؤكد بأن المتدينين لم يتخلوا عن ديانتهم سواء عند المسلمين أو عند غيرهم؛ أي أن اتباع الأنبياء والاقتداء بهم والإيمان بهم حقيقة تاريخية، ومنهم المسلمون الذين لا زالوا يؤمنون بالمرجعية النصية، وبأن الوحي حقيقة خالدة، وبأن انتهاء عهد النبوة لا يعني انتهاء الاحتكام إلى الوحي. وهذه الحقيقة التاريخية التي تملأ التاريخ والواقع الإسلامي جعلت الحداثيين يعترفون بفشل نبوءتهم التي كانت تقول بأن المسلمين بدأوا يتحولون إلى الوضعية والتاريخية والابتعاد عن الوحي كإطار مرجعي لأعمال المسلم[1050]. وهذه التناقضات مردها اختلاف المنهج عن الموضوع، كما أن سببها يتجلى في التركيز على الغاية التي هي تكريس العلمانية وتأسيسها في الإطار الإسلامي، هذه الغاية جعلت الحداثيين يفتقدون النظرة الشاملة للإسلام وتعاملوا معه تعاملا تجزيئيا. ولذلك كانت نتائجهم مخالفة للواقع من جهة ومخالفة للعقيدة الإسلامية من جهة ثانية.

5. أما الاستدلال بانتصارات العقل خاصة في الفضاء الغربي، واعتبار هذه الإنجازات هناك دليلا على أن سببها الانفصال عن الدين، ومحاولة سحب ذلك على الإسلام. فالمقارنة هنا ليست في محلها وحتى تكون صائبة لا بد من نقاط تقاطع بين الحالتين الإسلامية والغربية. وهي مفقودة مما يجعل المقارنة غير صحيحة؛ فتعامل الإسلام مع العقل ليس كتعامل الديانات الأخرى، والإسلام لم يغتل العقل كما حدث في غيره وهذا ما يؤكد أيضا أنهم قرأوا الإسلام من خارجه. يقول الدكتور محمد عمارة: "لقد شوهت المناهج الغربية رؤاهم، وزيفت وعيهم فرأوا إسلامنا نصرانية... وخلافتنا كهانة... وقرآننا إنجيلا... وشريعتنا قانونا رومانيا.. ومن ثم رأوا "الحل العلماني" هو طريقتنا إلى النهوض كما كان حاله في سياق النهضة الأوروبية الحديثة"[1051]. لقد أشرت هنا إلى مسألة العلمانية لأنها كانت نتيجة طبيعة النظرة الحداثية للوحي. وهي بذلك من أبرز التحديات التي تجابه العقيدة في نظري.

6. من أهم الجوانب التي تخالف فيها "التاريخية" الوحي في المعتقد الإسلامي ما اقتضته هذه الرؤية من إعادة طرح مفهوم الوحي وشروط إمكانه وقد تمت الإشارة إلى هذه المسألة في الفصل الخاص بالنموذج الحداثي، أقول أعيد طرح مفهوم الوحي من جهة كونه أمرا ربانيا أم أنه ظاهرة ثقافية؟ وقد تناول الحداثيون هذه المسألة ضمن علاقة النص بالواقع، ومن خلال إشارة الوحي إلى بعض الظواهر السائدة كالشعر والكهانة. من خلال تحليل هذه الظواهر اعتبر الوحي ظاهرة ثقافية شبيهة بمثل هذه الظواهر التي تضمنها الواقع الثقافي. ومن المعلوم أن الوحي دافع عن محمد صلى الله عليه وسلم. قال تعالى:)**إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا**...((الحج: 38). ودفاع الوحي

المبحث الأول

كان ينفي تلك الظواهر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يدخل معها في سجال. إن هذا التصور أراد أصحابه القول بتفاعل الوحي مع الواقع إلى درجة أنه اعتبر ظاهرة واقعية ثقافية وليست تواصل مع الغيب، وهذا التصور يخالف العقيدة الإسلامية.

كما أن الوحي نزل بلغة، واللغة ظاهرة ثقافية تؤكد واقعية الوحيفي نظر الحداثيين، لكن مما تضمنه الوحي إعجاز أصحاب تلك اللغة. وهذا ما يدل على عدم كونه ظاهرة ثقافية. فالمعجز يخترق الواقع والعادة، كما أنه طرحت مسألة شروط إمكانية الوحي. وقد آلت التاريخية إلى اعتبار الوحي استجابة للواقع، أي ضمن التفسير السببي الضروري، فبناء على توفر أسباب معينة، أو وقوع حوادث معينة تكون هناك استجابة فينزل نص أو ينزل حكم معين، وهذا ما عرف بأسباب النزول التي من خلال الاستناد إليها قيل بالتاريخية، وفي هذا تصور مادي لعلاقة الواقع بالوحي. وقد كان علماء العقيدة يقولون بأن بعثة الأنبياء من الجائز في حقه تعالى، فإن شاء بعث أنبياء وأوحى إليهم ما شاء أن يوحى، وإن شاء لم يبعث، فالأمر منوط بإرادته سبحانه وتعالى لقوله:)**فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ**((البروج: 16). وهذا خلاف القول بضغط التاريخية كما قال أركون أو الاستجابة للواقع كما قال نصر حامد أبو زيد أو غيرهما.

ومما سبق نجد أن الوحي يخالف التاريخية، من جهة الطبيعة، فالوحي إعلام الله عز وجل نبيا من أنبيائه حكما معينا أما التاريخية فهي مذهب يقرر تطور الحقائق مع التاريخ. والتاريخية بما أنها كذلك هي دعوة للانفصال عن الوحي. وهذا ما يخالف ما جاء به الوحي نفسه.

المطلب الرابع: الرسالة

الرسالة حقيقة عقدية في العقيدة الإسلامية، وهي إحدى الصور التي يخاطب الله عز وجل بها عباده لقوله تعالى:)**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً**...((الشورى: 51)، وإذا كانت الرسالة هي الإتيان بشرع على الابتداء أو نسخ بعض أحكام شرع سابق[1052] فإن الرسول لا يأتي بهذا الشرع من عنده بل هو بشر مبلغ ما أوحي إليه وأرسل به، وقد قال القرآن الكريم في شأن محمد صلى الله عليه وسلم:)**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ**...((الكهف: 110). وقال في وظيفة الرسل عامة:)**وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ**...((الأنعام: 48). والرسالة بهذا المعنى تتضمن النبوة، ولهذا قيل كل رسول نبي وليس كل نبي رسول[1053]. وهذا على أساس أن الرسول جاء بشرع جديد، وكانت رسالة محمد صلى الله عليه وسلم هذه خاصيتها؛ إذ جاء بتشريع جديد، وكلف بالتبليغ لقوله تعالى:)**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ**...((المائدة: 67).

ولأهمية الرسالة في العقيدة الإسلامية جعل منها الإسلام ركنا من أركان الإيمان لا يصح إيمان الإنسان إلا بالإيمان بالرسل ورسالاتهم، ومن خالف في ذلك فقد خالف العقيدة الإسلامية ووقع في الكفر والعياذ بالله. وهذا ما ورد في قوله صلى الله عليه وسلم: "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره"[1054]. وانطلاقا من هذه النصوص وغيرها أخذ علماء العقيدة في ترتيبهم لمبحث النبوة والرسالة وجعلوا منه المبحث الثاني من مباحث علم التوحيد. وفيه يبحثون في معنى الرسالة والنبوة، وصفات الأنبياء ومعجزاتهم وكتبهم، ووظيفتهم... إلخ. من هنا فالإيمان برسالة الرسل جميعا ومنهم محمد صلى الله عليه وسلم أصل من أصول الدين لا يستقيم الإيمان إلا بها. إذ كيف يمارس المؤمن شعائره ويؤدي واجباته وهو لا يؤمن بصحة رسالة الرسول؟! فمن أين له أن يأخذ التعاليم الدينية إن لم يكن عن طريق الرسول الذي أرسله الله عز وجل؟ وكيف له أن يعلم صحة أو خطأ ما هو عليه إن لم يكن مقلدا متبعا الرسول الذي جاء بالرسالة؟. ولهذا يحث القرآن الكريم على ضرورة ملازمة النبي صلى الله عليه وسلم وأخذ كل ما جاء به لقوله تعالى:)... **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**...((الحشر: 7).

ولما كان هذا النص يتعلق برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وهي الإسلام، فهذه الرسالة خصها الله عز وجل بخصائص لم تكن لغيرها: منها أنها خاتمة الرسالات السماوية، فكانت بذلك الحقيقة الخالدة ولذلك حذر الله عز وجل من اتباع أي رسالة أخرى لقوله تعالى:)**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**((آل عمران: 85). وكون الرسالة الإسلامية خاتمة الرسالات السماوية جعلت منها رسالة عالمية فهي للناس جميعا في كل زمان ومكان. قال تعالى:)**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا**...((سبأ: 28). فإذا كانت الرسالة الإسلامية هذه أهم خصائصها "العالمية" فإن مفهوم التاريخية يتعارض معها كلية؛ إذ كيف تكون عالمية وخوطب بها الناس جميعا وفي الوقت نفسه ارتبطت بواقع زمكاني محدد؟!.

القراءة الحداثية تلغي هذا البعد العالمي، وتعتبر الرسالة ظاهرة تاريخية لم يخاطب بها الإنسان المعاصر بل لم يخاطب بها حتى الإنسان المعاصر لها. وهذا بالاعتماد على المخاطب الثاني؛ أي الجماعة التي كان يخاطبها النبي عليه الصلاة والسلام مباشرة، أما الذين جاؤوا من بعد وفاته واطلعوا على رسالته فهؤلاء لا يخاطبون بها لأنهم في زمن غير زمنه، وغير زمن الرسالة التي جاء بها، ولذلك حينما يتحدثون عن النبي صلى الله عليه وسلم يقولون بأن: "مسؤول بحكم وظيفته هذه عن الرسالة وتجسيدها في التاريخ عن طريق انخراط

المبحث الأول

شخص ثالث هو المرسل إليه الجماعي"[1055]. وهذا الكلام ترتبت عليه عدة مخالفات من الناحية العقدية منها:

1. هدم ركن من أركان الإيمان، وهو الإيمان بالرسل. وقد يقال لم يهدم هذا الركن؛ لأن الإيمان مسألة نظرية تصورية، فالتصديق بالرسالة الإسلامية قائم ولم ينكر، وإنما الذي أنكر هو الاحتكام إلى هذه الرسالة وسحبها خارج إطارها وعلى سائر العصور بما في ذلك الزمن القادم، وهذا الكلام أيضا مخالف لحقيقة الإيمان؛ لأن الإيمان ليس تصديقا فقط بل تصديق وعمل فلا يمكن أن يكتمل إيمان الإنسان إن لم تكن أعماله توافق عقيدته وإيمانه. ولذلك يعيب وينكر القرآن الكريم على الذي يكون هذا شأنه:)... **أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ...**((البقرة: 85). ووصف المؤمنين بقوله:)**قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاَتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ**((المؤمنون: 1-5). فهذه الآيات وغيرها تؤكد أن الإيمان تصديق وعمل وليس مجرد تصديق، وفي هذا معارضة صريحة للتاريخية مع مفهوم الرسالة باعتبارها حقيقة عقدية؛ أي لا يمكن الإيمان بها دونما توظيف لها في الواقع العملي.

2. هدم التشريع: لأن تحيين الرسالة واعتبارها تاريخية يؤدي إلى القول بعدم مخاطبة المسلمين بأحكام التشريع؛ لأنه وفق هذا التصور يصبح المخاطب بها النبي صلى الله عليه وسلم، والمسلمين في زمانه لكن بعد وفاته لم يعد الخطاب يتعلق بالمسلمين. وهذا بناء على إدخال المرسل إليه الجماعي كعنصر من عناصر الخطاب القرآني على حد ما يرى الحداثيون. وقد ترتب على هذا إلغاء حجية السنة كما سبق بيانه؛ لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، بل أدى إلى هدم التشريع من عبادات ومعاملات؛ فبناء على القول بتاريخية الرسالة ذهب الحداثيون إلى اعتبار العبادات غير مستمرة على النحو الذي فصلته السنة النبوية، بل يمكن الأخذ بما هو في القرآن فقط، فصارت الصلاة ليست خمس صلوات في اليوم والليلة، بل يمكن أن تكون مرة واحدة، وليست لها عدد ركعات معين، وصار الصوم ليس شهر رمضان بأكمله، بل يمكن أن يكون يوما أو أياما متفرقات استنادا لما في القرآن فقط. أما الزكاة فلم تبق أيضا على الصورة المشروعة، والحج مشرع لحكمة وهي تجمع المسلمين، فلما تحققت لم يعد واجبا، وهكذا.. حتى في مجال المعاملات صار الربا ليس محرما، وغيرها من المسائل التي كانت السنة هي السند فيها[1056].

وهذا الكلام يخالف العقيدة الإسلامية مخالفة كلية، وإن كان الناظر في هذه المسائل يجدها في أبواب الفقه التي تمتاز بالمرونة، وبالقابلية للتغير أحيانا. لكن الأمر لم يقف عند هذا الجانب الفقهي بل طال العقيدة. فالصلاة والصيام والزكاة والحج هي أركان الإسلام وتركها عمدا وعدم الإقرار بمشروعيتها أمر لا يتعلق بالفقه بل بالعقيدة؛ لأنه إنكار وهدم لأركان الإسلام، ولصلة هذه الجوانب بالعقيدة تناولها علماء الإسلام ضمن كتب العقيدة كما تناولوها في كتب الفقه، فالإمام عبد القاهر البغدادي مثلا يجعل منها الأصل التاسع من أصول الدين. في كتابه أصول الدين[1057]. فهذه أمور ثابتات لا يمكن تغييرها، وإنكارها إنكار لمعلوم من الدين بالضرورة.

وفي ضوء القراءة الحداثية للنص الديني نجد أن إنكار هذه الأمور ترتبت على القول بالتاريخية التي سحبت على النبوة والرسالة وهو مبحث عقدي، مما يؤكد أن تاريخية النص الديني لا تستقيم مع إثبات نبوة ورسالة الرسول الذي بعثه الله ليبلغ ما كلف بالتبليغ به، فإذا كانت الرسالة محصورة في زمان ومكان ما والأمر بالتبليغ متحقق فهذا ضرب من التناقض الذي يريد الحداثيون تحميله النص الديني، والنص منه بريء والمتأمل في هذين الأمرين المشار إليهما:هدم الإيمان، وهدم التشريع، فهذه العملية تؤدي إلى التحلل من الدين، والدين ما جاء ليتحلل الناس منه بل ليؤطر حياتهم ويطبقونه فبه يعيشون، وله يعيشون، وفي سبيله يموتون. ولهذا كان حفظ الدين مقصدا من مقاصد الشريعة. وبطبيعة الحال التحلل من الدين نظرة إلحادية تخالف العقيدة الإسلامية، وهنا كان المدخل إلى هذا التحلل تحيين الرسالة والإطار الذي تم فيه هذا التحيين هو القول بتاريخية النص الديني.

إن هذا التصور للرسالة في الإسلام هو محاولة من محاولات علمنة الإسلام ذاته، وهي مسألة أراد الحداثيون التوكيد عليها؛ من خلال اعتبارهم هذه العلمنة موجودة وممارسة وتحققت في التاريخ الإسلامي ولكن سميت بغير اسمها[1058]. وهذا كلام فيه تغليط. فالإسلام يرفض العلمانية من جميع وجوهها؛ لأن الأمر يتعلق بالعقيدة التي بينت لنا أن هذه الرسالة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم استوعبت كل شيء لقوله تعالى:)... **مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**((الأنعام: 38). كما أن هذه العقيدة بينت لنا علاقة الإنسان بالله وعلاقة الله بالموجودات، فالألوهية في العقيدة الإسلامية ليست سلبية كما كان يتصورها العقل القديم[1059] ولذلك يكون القول بتاريخية الرسالة، وعدم اتخاذ المرجعية الإلهية أمر مخالف للعقل والعقيدة ذاتها. يقول الدكتور محمد عمارة: "محال أن يجتمع ويتوافق في قلب المسلم تصور الله مدبرا لكل شيء وراعيا لكل أمر، مع تصور عزل السماء عن الأرض، وتحرير العمران الإنساني من ضوابط وحدود تدبير الله" [1060].

فالمسألة مرتبطة بالعقيدة وليست من الأمور التي يمكن أن تكون محل اجتهاد ونظر. إن الرسالة بما أنها حقيقة عقدية من عند الله عز

المبحث الأول

وجل تكون مخالفة للتاريخية رافضة لها. ولما كان علماء العقيدة يستدلون على صحة الرسالة المحمدية بما أيد الله به نبيه صلى الله عليه وسلم من معجزات راحوا يناقشون إمكان المعجزة من زاوية وضعية أيضا، يقول أركون معتبرا المعجزة في المعتقد الإسلامي لا تختلف عن المفهوم السائد عند اليونان قديما: "من العبث أن نبحث في القرآن عن تمييز واضح بين المفهوم اليوناني clublis)) الذي يعني الحقيقة الطبيعية المستقلة التي هي محط للجهد التعقلي من جهة، وبين المفهوم التيولوجي لكلمة خارق للطبيعة التي تتجاوز حقيقتها وطريقة اشتغالها قدرة الوعي البشري"[1061] فهذا النص ينكر المعجزة بالمفهوم السائد في التصور الإسلامي بل يعتبرها وجه آخر للمفهوم اليوناني القديم وهذا في ضوء الفلسفة الوضعية، وإنكار المعجزة مخالف للعقيدة أيضا؛ لأن المعجز هو الله عز وجل، وليس المؤيد بها، ولذلك إنكارها بعد ثبوتها موجب للعقاب[1062].

وقد جعل القرآن الكريم حجة الله على الناس جميعا بعثة الرسل:)... **لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا**((النساء: 165). وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم المسلمين بالتبليغ عنه ما دامت السماوات والأرض. من هنا تكون الرسالة تنافي التاريخية ويكون القول بتاريخيتها إما عنادا ومكابرة، خاصة وأن الحداثيين العرب يعلنون بأنهم مسلمين وأن عملهم من قبيل التجديد وإعادة بعث الإسلام ولكن في صورة علمية، لكن هذه الصورة التي رسموها للإسلام جعلتهم يحكمون عليه أنه ظاهرة تاريخية لا ديانة سماوية، جعلتهم يحبسونه في التاريخ لا منهج حياة مستمر وهذا مخالف للإسلام نفسه، وبالتالي قد تكون الحقيقة بادية لهم ولكن المكابرة هي التي جعلتهم يصرون على ما هم عليه، وهذا الموقف في حد ذاته ينافي العلمية المتحدث عنها؛ لأن المكابرة مسلك غير علمي.

وإما أن يكون الأمر من قبيل تسمية الإلحاد بغير اسمه؛ لأن الرهان المرجو كسبه من التأسيس للتاريخية هو التبرير للعلمانية وذلك من داخل الإسلام نفسه الأمر الذي يؤكد أن مواقع الصراع قد تغيرت. أقول تسمية الإلحاد بغير اسمه؛ لأنه منهم من يعترف [بأن الإلحاد والعلمانية سواء. يقول حسن حنفي: "والحقيقة أن الإلحاد كالعلمانية مفهوم غربي خالص، الهدف منه العودة إلى الدنيا واكتشاف عالم الحس والشهادة بعد أن غالت الديانات التي سادت الغرب ممارسة أو ثقافة في عالم الغيب والأسرار"[1063].

وسواء كان الهدف هذا أو ذاك، فالتاريخية مفهوم لا يستقيم القول به مع إثبات الرسالة في العقيدة الإسلامية والاعتقاد بأنها حقيقة لا يكتمل الإيمان إلا بها، وبذلك تكون كتابات الحداثيين التي تدعي عدم التعارض مع العقيدة غير صحيحة بدليل أن البعض منهم يدرس ويناقش القضايا الإسلامية ضمن هذه الثنائية الضدية (= الرسالة والتاريخ)[1064] مما يدل على أن التاريخية كمفهوم وكرؤية حداثية في جهة الضد لمفهوم الرسالة في الإسلام الذي تعني استمراريته: فعالية المبادئ الإيمانية، واستمرارية التشريع الإسلامي، واستمرارية المرجعية الإسلامية عموما، لقوله تعالى:)**قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لاَ شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ**((الأنعام: 162-163).

المبحث الأول

المبحث الثاني
خصوصيات الوحي والقول بالتاريخية

المطلب الأول: مفهوم الوحي

يشكل مفهوم "الوحي" في القراءة المعاصرة للنص الديني بعدا محوريا لأنه مدار الكلام؛ فالوحي في الإسلام هو النص الذي تجلى في القرآن والسنة وهو الذي يريد الحداثيون إثبات تاريخيته، ولهذا كان تركيزهم على مفهوم "الوحي" وحقيقة الوحي، وصلته بالمفاهيم الأخرى وهل يمكن إبداله بمفهوم آخر أم لا؟ وغير ذلك وكل هذا بغرض الكشف عن مدى واقعية الوحي وارتباطه بالثقافة، وإذا تم ذلك تيسر إثبات تاريخيته.

بعض القراءات الحداثية انطلقت من تحديد دلالة الوحي. خاصة من الناحية اللغوية، ولهذا تقتضي الرؤية النقدية مناقشة الرؤية الحداثية لموضوع الوحي انطلاقا من الدلالة اللغوية. أي نفس المنطلق حتى يتبين لنا هل أهمل علماء الإسلام هذه الأبعاد أم لا؟. وبناء على ذلك يتبين لنا هل تاريخية الوحي كانت نتيجة لتحليل علمي أم كانت غاية تسخر لها مناهج معينة؟ وهذا ما يجعلنا نعود إلى دلالة الوحي، والمعاني التي دلت عليها. ترد كلمة الوحي في اللغة بعدة معاني منها:

1. الوحي بمعنى الإشارة: وردت كلمة الوحي في العربية بمعنى الإشارة، وفي تاج العروس يقال: "وحيت لك بخبر كذا أي أشرت" [1065]. وفي معجم مقاييس اللغة: "الوحي: الإشارة" وهذا ما أورده ابن منظور في لسان العرب أيضا[1066]. وفي القرآن الكريم:)فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا((مريم: 11).

هذا أحد معاني الوحي فهو يدل على الإشارة؛ لأن الوحي الوارد في الآية الكريمة في حق زكريا عليه السلام لأنه نهي عن الكلام ثلاث ليال)... قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا (آل عمران: 41). فكانت إشارة زكريا عليه السلام وقد نهي عن الكلام إلى قومه وأمرهم بالتسبيح وحيا. فكان الوحي مرادفا للإشارة. وفي تاج العروس: "أصل الوحي الإشارة السريعة"[1067]. فالوحي هنا يكون بكيفية سريعة لأن الإشارة تتضمن السرعة؛ لأنها تتم على سبيل الرمز ومنه قوله تعالى:)... قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا (آل عمران: 41). إذا فمما تدل عليه كلمة "وحي": الإشارة والرمز، وذلك بكيفية سريعة.

2. الوحي بمعنى الكتابة: من معاني الوحي الكتابة. وأورد الزبيدي، يقال: وحيت الكتاب وحيا فأنا واح[1068]. ومنه قول الشاعر:

حتى نحاهم جدنا الناحي
لقدر كان قد وحاه الواحي

أي كتبه أو سبق به الكتاب، بهذا فمعنى كلمة وحي هي الكتابة، والوحي هو المكتوب[1069] وهذا المعنى مهم جدا لعدم اهتمام الحداثيين به وسنبين ذلك. والوحي الكتابة أيضا[1070].

3. الوحي بمعنى السرعة: ففي تاج العروس: "الوحي الإسراع وقيل السرعة، وقيل يدل على العجلة كذلك فيقال: الوحي الوحي؛ أي العجلة العجلة[1071]. ويبدو أن هذه الدلالة نادرة الاستعمال، فعلماء القرآن الكريم لم يركزوا عليها، وحتى الخطاب الحداثي لم يتناول الوحي بهذا المعنى، وإن كان ينسجم مع طبيعة الوحي الذي هو في مضمونه رسالة تبلغ بسرعة وتفهم بسرعة، ولذلك فالإشارة كرمز أو كوحي لا يجد المتخاطبان صعوبة في فهمها، بل تفهم بسرعة ولذلك فهي توظف حتى عند الحيوان.

4. الوحي بمعنى الإعلام الخفي: ففي لسان العرب وردت كلمة "وحي" بمعنى الإلهام والكلام الخفي[1072] فيقال وحيت إليه الكلام وهو أن تكلمه بكلام تخفيه. ومنه قول الشاعر:

وحي لها القرار فاستقرت
وشدها بالراسيات الثبت

ودلالة الوحي على هذا المعنى تعود من جهة إلى طبيعة الوحي السرية، فقيل سمي وحيا من الإيحاء، والإيحاء أصله أن يسر بعضهم إلى بعض كما في قوله تعالى:)... يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا...((الأنعام: 112)، إذا طبيعته السرية هي سر تسميته وحيا، وقيل سمي وحيا لأن الملك أسره عن الخلق وخص به النبي المبعوث إليه. ومن جهة أخرى معنى الوحي في اللغة إذ يعني الإعلام في خفاء ولذلك أصبح الإلهام دالا على الوحي[1073]. وهذا المعنى من المعاني التي ركز عليها العلماء على أساس أن وحي الله

عز وجل لأنبيائه يتم بطريقة خفية لا يطلع عليها الناس وهو المعنى الذي تم استنباط التعريف الاصطلاحي منه على النحو الذي هو موجود في كتب العقيدة وكتب علوم القرآن.

5. الوحي بمعنى البعثة. في تاج العروس وردت كلمة أوحى إليه بمعنى بعثه[1074]، وهذا أصل الوحي بمعناه العقدي، أي الوحي إلى الأنبياء عليهم السلام، وفي اللسان: أوحى الرجل إذا بعث برسول ثقة إلى عبد من عبيده ثقة[1075]. فكلمة وحي تدل على البعثة بالمعنى الوارد في علم العقيدة؛ أي وحي الله إلى أنبيائه بأنهم رسل الله إلى الناس. هذه بعض معاني الوحي اللغوية كما وردت في اللغة العربية وهي أشهر المعاني. كما أن هناك دلالات لغوية أخرى لكلمة "وحي" لكن استعمالها لم يشتهر مثل دلالة الوحي على النار. فقيل الوحي يعني النار وقيل بأنه يرادف النار أو يدل على النار للشبه بينهما في النفع والضرر[1076]. ومنها دلالة الوحي على الصوت؛ أي أن كلمة وحي تدل على الصوت[1077]. ومنها أيضا دلالة الوحي على الأمر فترد مرادفة للأمر، ويكون أوحى بمعنى أمر. ومنه قوله تعالى:)وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ...((المائدة: 111)[1078]. ومنه استوحى الشيء أي حركه ودعاه ليرسله[1079].

هذه مجمل الدلالات اللغوية التي تدور حولها كلمة وحي، وإذا وظفت توظف للدلالة عليها ومن هذه المعاني تم استنباط وتأسيس تعريف اصطلاحي للوحي. فمن تعريفاته الاصطلاحية: "أما الوحي فمعناه في لسان الشرع أن يعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد اطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر"[1080].

فهذا التعريف تضمن مختلف المعاني اللغوية التي سبقت الإشارة إليها. خاصة دلالة الوحي بمعنى الإعلام الخفي، ودلالة البعثة. وهاتان الدلالتان أساسيتان في مبحث الوحي كما تناوله علماء العقيدة وعلماء القرآن الكريم لعدة اعتبارات منها: أنه من الله عز وجل. وما دام كذلك فهو أمر يخالف المعتاد في السنن الاجتماعية والثقافية، ولذلك ركز التعريف في نهايته على أنه "بطريقة سرية غير معتادة للبشر" ومنها دلالة البعثة التي تؤكد أن الوحي به ليس كلاما بشريا؛ لأن المبعوث - وهو الرسول أو النبي - بشيء معين هو الوحي وليس هذا من عنده، فلو كان من عنده لم تصح دلالة البعثة، وهذا المعنى؛ أي دلالة الوحي على البعثة والرسالة، وهي دلالة لغوية تنسجم مع المعنى الاصطلاحي عند علماء العقيدة. هذه الدلالة نجدها مبعدة من دائرة النقاش في القراءة الحداثية، وبناء على هذا - إبعاد هذه الدلالة - يمكننا مناقشة رأي الحداثيين خاصة التشكل الثقافي للوحي كما قال نصر حامد أبو زيد، أو الحدث القرآني كما قال محمد أركون. وفي ضوء مناقشة هذين الرأيين يتبين مدى صحتهما.

لقد كان تركيز نصر حامد أبو زيد في تحليله لكلمة "وحي" على كون الوحي عملية اتصال اتصال بين مرسل ومستقبل لكنهما من مرتبة وجودية واحدة مثل: زكريا/قومه. مريم/قومها، والتركيز على دلالة الوحي من خلال هذه الأمثلة تجعل الكلام يتمحور حول الوحي الدال على الإشارة دون المعاني والدلالات الأخرى. وفي هذا نلمس التفاضل والانتقاء الذي تمت الإشارة إليه على أنه من خصوصيات الرؤية الحداثية إزاء النص القرآني. لكن نصر حامد أبو زيد يحاول أن يستدرك مبينا أن الوحي في حالة القرآن الكريم يتضمن مرسل ومرسل إليه ليسا من نفس المرتبة الوجودية[1081]. وأحسب أن هذا المعنى هو المعنى الذي يمكن أن يعبر عن الوحي بمعنى البعثة كما ذكر في التعريف اللغوي، فصحيح أن مصدر الوحي هو الله عز وجل وهو المرسل، والمرسل هو محمد صلى الله عليه وسلم وهو من مستوى وجودي غير المستوى الوجودي الأول؛ أي مقام الألوهية. فيكون الوحي هنا اتصال بين مستويين وجوديين مختلفين. وهذا الذي يؤكد أن الوحي الذي تمثل في النص القرآني غير مألوف للعقل والثقافة السائدة وقتئذ.

لكن نصر حامد أبو زيد يقول عن هذا النوع من الاتصال - بين مستويين وجوديين مختلفين - مألوفا في الثقافة العربية قبل الإسلام[1082]. حتى يصل إلى ربط النص بواقعه الثقافي، وهنا تتجلى عملية ربط النص بواقعه؛ أي القول بتاريخيته كغاية وليست نتيجة أملتها مقدمات، وهذا الذي أوقعه في انتقائية قرائية أبعد من خلالها ما شاء وتناول بالدراسة ما شاء. وقد حاول نصر حامد أبو زيد مناقشة دلالة الوحي أو الاتصال بين عالمين مختلفين من خلال مقارنة الاتصال في حالة الوحي المحمدي بالاتصال بين البشر والجن من خلال نموذجي الشعر والكهانة، على أساس أن الشاعر يتصل بالجن أو بشيطان فيلهمه قول الشعر، وأن الكاهن يتصل بشيطانه أيضا فيكشف له ويطلعه على أمور هي غيبيات بالنسبة لغيره.

أراد نصر حامد أبو زيد من خلال هذه المقارنة التأكيد على واقعية الوحي المحمدي وربطه بثقافته ومن ثم إثبات تاريخيته وهذه المقارنة في غير محلها؛ لأنه حتى من الناحية الوجودية هناك تقاطع بين وجود الجن ووجود الإنسان من حيث كون كل منهما مخلوق، والفرق بينهما في خصائص خلقية بثها الخالق في كل نوع من النوعين: بلغة المناطقة كلاهما نوع يندرج تحت جنس "مخلوق"، وهذا ما أشار إليه نصر حامد أبو زيد نفسه حينما قال عن العرب بأنهم: "تصوروا الجن قبائل تعيش في واد خاص في البادية"[1083]. أي أن الجن مخلوقات

المبحث الثاني

تعيش في بقاع أخرى من الأرض حسب العقل العربي وقتئذ، وما دام الأمر كذلك حتى إذا افترض الاتصال فإنه اتصال أفقي خلاف الوحي المحمدي الذي كان الاتصال فيه عموديا. مما يدل على تباين دلالة الوحي على الاتصال في الجاهلية والإسلام. وهذا ما يؤكد لنا عدم ارتباط الوحي بالثقافة العربية، ومن ثم عدم تاريخية النص. وما يقال عن الجن والكهانة يقال عن الشعر.

من جهة أخرى كانت هناك مواقف للعرب زمن نزول الوحي تدل على أنهم لم يستسيغوا الظاهرة - ظاهرة الوحي - كما هي في الإسلام، فقد كانوا يعربون عن تعجبهم مما كان يقوله لهم النبي صلى الله عليه وسلم من أن الله أمره وبلغه وأوحى إليه، كانوا يتعجبون من ذلك ويقولون: "إن فتى عبد المطلب يدعى أنه يكلم من السماء" الأمر الذي يدل على أن الوحي في الإسلام لم يكن مرتبطا ببيئته الثقافية وإن كان قد تعامل معها. ومن هذه المواقف أيضا اتخاذهم الأصنام آلهة معتقدين أنها تقربهم من الله زلفى، وهذا الموقف يكشف لنا عن عدم إمكانية الاتصال البشري بالله إلا بواسطة، ومن صور الاتصال الوحي كما هو في العقيدة الإسلامية، كما في قوله تعالى:)**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً**...((الشورى: 51). وهذا مما يدل على أن الوحي لم يكن مألوفا في الثقافة العربية قبل الإسلام كما يزعم الخطاب الحداثي.

كما أننا في المقام نفسه نجد محمد أركون يناقش هذه المسألة من زاوية وضعية أيضا، ورغم تركيزه على التحليل اللغوي والأنثربولوجي لكنه لم يشر إلى دلالة الوحي على البعثة في اللغة وهي الدلالة المطابقة للعقيدة الإسلامية. بل كان يصطلح على الوحي "الحدث القرآني" وقد مر بنا أن الغرض من ذلك التأكيد على دنيويته وماديته[1084]. وفي هذا اعتراف ضمني بأنه غير مادي وغير تاريخي، لأنه إن كان كذلك فما جدوى تغيير الدلالة؟ والبحث عن دلالة وضعية؟ إنه بلا شك طبيعة الوحي كحقيقة غير مرتبطة بالبيئة التي وقعت فيها. بل هذا الوحي المتمثل في النص القرآني يتجاوز حدود بيئته، والوحي مضمونه رسالة كلف بها من بعث وهو محمد صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه الله عز وجل:)**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا**...((سبأ: 28). هذا الموقف وغيره يؤكد انتقائية الخطاب الحداثي في قراءته للنص القرآني، وهو أمر ينافي ما ألزم به الحداثيون أنفسهم من تطويع المنهج للموضوع وإخضاعه له.

المطلب الثاني: أسباب نزوله

نزول الوحي منوط ببعثة الأنبياء؛ فالأنبياء عليهم السلام هم الذين أوحى إليهم الله عز وجل كلامه إليهم وكلفهم بتبليغه، وبعثة الأنبياء أمر منوط بإرادة الله سبحانه فإذا شاء الله أن يبعث نبيا في أمة معينة بعثه، وإذا شاء أن لا يبعثه لا يبعثه، وعلى هذا الأساس كان علماء العقيدة يمثلون بعثة الأنبياء على أنها من الجائز في حق الله عز وجل، في إطار تعريفهم بمبحث الألوهية على أنه ما يجب وما يجوز وما يستحيل في حق الله عز وجل. إذا فبعثة الأنبياء من الأمور الجائزة وليست الواجبة، والوحي مرتبط بالبعثة. وقد عرفنا في معناه اللغوي أنه يتضمن معنى البعثة، ولما كان موضوع الوحي في الإسلام يدرس مقترنا بمبحث أسباب النزول حتى يستعان على فهمه بمعرفة تلك الأسباب، صار يعتقد بأنه ارتبط بأسبابه ارتباط علة بمعلولها؛ بمعنى أنه لو لم تقع تلك الأسباب لما كان هناك وحي ولما بعث النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وبالتالي ربط النص بسبب نزوله على هذا النحو وهذا هو معنى تاريخية النص الديني.

ولنقد هذا التصور ينبغي أن نعود إلى المصادر والنصوص الإسلامية وكيف بينت لنا هذا الموضوع، وكيف تناول علماء الإسلام هذا المبحث؟ وما هي الجوانب التي ناقشوه منها؟ ثم مدى مطابقة أو عدم مطابقة ذلك للقراءة الحداثية المعاصرة؟. لقد اهتم علماء القرآن الكريم بعلم أسباب النزول من جوانب مختلفة: من جهة تعريفه، وفائدته، وطريق تحصيله... وغير ذلك، وكانت لهم وقفات عند النصوص التي تعدد سببها، والتي تقدم سببها، والتي تأخر سببها، وما إلى ذلك من مسائل متعلقة بهذا الموضوع، مما يدل على أنهم ناقشوا الموضوع من جميع جوانبه. فعن تعريفه فقد عرفه الزرقاني بقوله: "سبب النزول هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه، والمعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم أو سؤال وجه إليه فنزلت الآية أو الآيات من الله ببيان ما يتصل بتلك الحادثة أو بجواب هذا السؤال"[1085].

قد يكون أخذ هذا التعريف هكذا دونما تعقيب أو تعليق، ودونما مراعاة لقيوده من التعريفات التي جعلت الخطاب الحداثي يعتبر النص مرتبطا ارتباطا سببيا بالحادثة التي نزل فيها؛ وكأن النص لم يكن لينزل لولا تلك الحادثة أو السؤال الذي وجه للنبي صلى الله عليه وسلم، أي أن الشريعة كانت تنزل لأسباب تقتضيها، وقد وقفنا على هذا مع سعيد العشماوي[1086]. وكأن فائدة علم أسباب النزول هي حصر النص وربطه بالواقعة التي نزل فيها. وقبل الرد على هذا الموقف تجدر الإشارة إلى فائدة هذا العلم. وقد عددها الزركشي في كتابه البرهان في عدة فوائد منها:

- معرفة وجه الحكمة الباعثة على التشريع.
- تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة لخصوص السبب.
- الوقوف على المعنى.

المبحث الثاني

- قد يكون اللفظ عاما ويقوم الدليل على التخصيص.
- دفع توهم الحصر[1087].

هذه بعض الفوائد المتوخاة من دراسة ومعرفة أسباب النزول كما أشار إليها أحد العلماء المسلمين، بينما الخطاب الحداثي كما سبقت الإشارة اعتبر الفائدة محصورة في ربط النص بسببه مما يبرز تاريخية النص الديني، وهنا لا بد من العودة إلى تعريف الزرقاني السابق الذي ذكرت بأنه يوهم ما يقوله الحداثيون، لكن صاحبه يبدو أنه كان يستشرف قراءة تستغل مثل هذا التعريف في غير ما وضع له، ولذلك ثنى بقيد لهذا التعريف يحول دون جدوى القراءة الإنتقائية، فقال: "ثم إن كلمة (أيام وقوعه) في تعريف سبب النزول قيد لا بد من الاحتراز عن الآية أو الآيات التي تنزل ابتداء من غير سبب النزول بينما هي تتحدث عن بعض الوقائع والأحوال الماضية أو المستقبلية، كبعض قصص السابقين وأممهم والحديث عن الساعة، وما يتصل بها، وهو كثير في القرآن الكريم"[1088].

هذا التقييد الذي وضعه الزرقاني يدل على أنه استشرف توظيف تعريف سبب النزول في غير مجاله الصحيح، وهذا مما اعتبره أركون لا مفكر فيه، ها هو قد تم التفكير فيه، مما يدل على تهافت نبوءة الخطاب الحداثي هنا. وهذا القيد الذي وضعه الزرقاني لتعريفه السابق، يجعلنا نقف على مسألة هي من مسائل المسكوت عنها في الخطاب الحداثي، وهي هل وقف هذا الأخير عند كل آية من آيات القرآن الكريم ووجد لها سببا خاصا نزلت فيه؟. أم أن الحديث عن أسباب النزول تم التطرق إليها على العموم؟. في هذا نجد الحداثيين منهم من يعتبر كل آية أو كل مجموعة آيات نزلت في سبب معين، ومنهم من اعتبر السور الأولى في بداية الدعوة مستثناة، أما باقي السور فكلها لها أسباب[1089]. ومن المعلوم أن السور الأولى تناولت مسائل العقيدة وإذا أخذنا بهذا الرأي تصبح نصوص العقيدة غير تاريخية، بينما النصوص الأخرى التي تناولت مسائل التشريع تاريخية لارتباطها بأسباب النزول، والهدف هنا جلي؛ إنه تبرير العلمانية ليس إلا. وفي الوقت نفسه يتعارض مع القراءة الحداثية التي تسحب حكم التاريخية حتى على نصوص العقيدة. وهذا وجه من وجوه التعارض في هذا الموقف.

إن القيد الذي أشار إليه الزرقاني أفادنا بأن هناك آيات لم يعرف لها سبب نزول وهي كثيرة. وعلى هذا الأساس كان تصنيف آيات القرآن الكريم إلى قسمين: قسم نزل ابتداء، وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال[1090]. والقسم الذي نزل ابتداء أشار العلماء إلى أنه لحكم كثيرة كهداية الخلق مثلا، يقول الزرقاني: "القرآن الكريم قسمان، قسم نزل من الله ابتداء غير مرتبط بسبب من الأسباب الخاصة، وإنما هو لمحض هداية الخلق إلى الحق، وهو كثير ظاهر لا يحتاج إلى بحث ولا بيان، وقسم نزل مرتبطا بسبب من الأسباب الخاصة"[1091].

من خلال هذا يتبين لنا أن علماء الإسلام على دراية بأصناف النصوص. ما ورد منها لسبب مخصوص وما ورد دون سبب، وإنما كان لهداية الخلق مرتبطا بمشيئة الله، وعلى أساس هذا التصنيف كانت اجتهاداتهم وجهودهم العلمية، وانتهوا إلى أن الدين فيه أمور ثابتات لا تتغير مهما كان مثل مسائل العقيدة، وقد ذكر القيد السابق آيات العقيدة على أنها غير مرتبطة بأسباب، ولذلك فهي عامة يخاطب بها الناس أبدا، وهناك ما هو متحول متغير بتغير الزمان والمكان، وبعض الأحكام كانت في أسباب مخصوصة وليست كل الأحكام كما يقول الحداثيون الذين انطلقوا من هذه الجزيئات إلى التعميم فكان حكمهم حكما يشوبه الكثير من النقص.

كما أن علماء الإسلام في تعدادهم لفوائد أسباب النزول ذكروا منها دفع توهم الحصر. أي حتى لا يحصر النص وفاعليته عند السبب لا يتعداه، بل تكون هناك حالات تكون العبرة فيها لعموم اللفظ لا لخصوص السبب. لكن الخطاب الحداثي يلغي عموم اللفظ ويبقي على خصوص السبب من أجل تبرير تاريخية النص الديني. إذا الاعتماد على سبب النزول كدال على تاريخية النص الديني غير صحيح بدليل أنه ليست كل آية لها سبب نزول. بل من العلماء من كتب في هذا الموضوع ووجد أن الآيات التي لها سبب نزول قليلة جدا إذا ما قورنت بمجموع آيات القرآن الكريم[1092].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك نمط من النصوص القرآنية تأخر عن سبب نزوله، وهناك نصوص تقدمت على سبب نزولها، وفي الحالتين النتيجة واحدة؛ إذ لو كان السبب علة لا مناسبة لا يمكن أن يتقدم المسبب على سببه لأنه معلول له، والمعلول لاحق لا سابق لعلته. ومن أمثلة هذا الصنف قوله تعالى:)سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ((القمر: 45) أثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه تساءل حينما نزلت هذه الآية قائلا: أي جمع؟. فلما كان يوم بدر وانهزمت قريش، نظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في آثارهم مصلتا سيفه يقول:)سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ((القمر: 45). فكانت ليوم بدر[1093]. فهذه الآية تقدمت على سببها. وهذا خلاف التصور الذي انطلق منه الخطاب الحداثي في ربط النص بسببه. كما أن هناك نصوص تأخرت عن أسباب نزولها؛ أي تأخر نزولها على حكمها.

ومثل ذلك آية الوضوء، ففي صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت سقطت قلادة لي بالبيداء، ونحن داخلون المدينة فأناخ رسول الله صلى الله عليه وسلم ونزل فثني رأسه في حجري راقدا، وأقبل أبو بكر فلكزني لكزة شديدة، وقال حبست الناس في قلادة ثم إن

المبحث الثاني

النبي صلى الله عليه وسلم استيقظ وحضرت الصبح فالتمس الماء فلم يوجد فنزلت:)يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ((المائدة: 6). فالآية مدنية إجماعا وفرض الوضوء كان بمكة[1094]. مما يدل على أن الحكم لم يرتبط بالسبب، ومما يدل أيضا على أن أسباب النزول ينظر إليها كمناسبات يستعان بها في فهم وتفسير آيات القرآن الكريم كما أشار الزركشي إلى ذلك أثناء تعداده لفوائد العلم بأسباب النزول، وأنها ليست عللا مؤثرة على النحو الذي يدعيه الخطاب الحداثي.

هذه إحدى الشبه المرتبطة بأسباب النزول - اعتبارها عللا مؤثرة - التي يعتمد عليها الخطاب الحداثي في تأسيس تاريخية النص الديني وتبريرها. وبالإضافة إلى هذه الشبهة هناك شبه أخرى منها:

ظاهرة نزوله منجما: أي كونه لم ينزل جملة واحدة، وفي هذا القرآن الكريم يجيب قبل أن يدافع عنه المسلمون:)وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً((الفرقان: 32). وقد تناول علماء الإسلام هذه المسألة أيضا بالبحث والدراسة، ووقفوا على أن للقرآن الكريم تنزلات وهو موضوع المطلب اللاحق، من أهم هذه التنزلات نزوله منجما حسب الوقائع والأحداث فعن هذا التنزيل المنجم روي عن ابن عباس رضي الله عنهما: "أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا، وكان بمواقع النجوم، وكان الله ينزله على رسوله صلى الله عليه وسلم بعضه في إثر بعض"[1095]. وقد استغل الخطاب الحداثي هذا ليؤكد ارتباط النص بسبب نزوله وإهمال ما عدا ذلك. بهدف التأسيس لتاريخية النص الديني، على الرغم من الإشارة إلى الحكمة من هذا التنزيل لكنها أهملت وتم التركيز على الارتباط بالأسباب لأن الأسباب دنيوية تاريخية، يمكن الاعتماد عليها مع التوجه الحداثي الذي يرى أن علة التنجيم تتحدد في ضوء البحث في أسباب النزول[1096]. فإهمال هذا الجانب الذي حدده علماء الإسلام وشرحوا من خلاله الحكمة من التنجيم، وادعاء تفسير آخر تفسير يرى أن التنجيم، ونزول القرآن حسب الوقائع دليل على تاريخيته، هذا الأمر دليل على القراءة الانتقائية التي يأخذ بها الخطاب الحداثي. من الشبهات أيضا أن تحديد أسباب النزول مسألة اجتهادية، وما دامت كذلك فهي منجزة من طرف أشخاص في زمان ومكان محددين فهي عملية تاريخية. كما أنها ما دامت اجتهادية للباحث فيها متسع فقد يقف على نصوص راجحة وأخرى مرجوحة، وبالتالي فالمسألة قابلة للأخذ والرد، وخاضعة لما يتوفر للباحث فيها من معلومات ومن معطيات.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية وهو الجانب الأخطر ادعاء أن الاهتمام بأسباب النزول لم يكن في مرحلة مبكرة في الإسلام بل بقي وتأخر إلى عهد التابعين، وهذا ما يفتح عدة احتمالات. كأثر الزمن على الذاكرة، وإمكانية تعرضها للنسيان، وكالحاجة التي لم تكن مطروحة في زمن النبوة وإنما استجدت، فجعلت المسلمين يهتمون بهذا العلم، وهذا يعني أنه تبلور في عهد لاحق لظرف تاريخي. وفي هذا الكلام تغليط واضح فقد كان الصحابة رضوان الله عليهم مهتمين بالقرآن اهتماما لا يضاهيه أي اهتمام بما في ذلك أسباب نزوله وقد مر بنا ذلك. أما عن اعتباره أمرا اجتهاديا فهذا خلاف ما هو منصوص عليه، فقد ذهب النيسابوري إلى أنه: "لا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب"[1097].

مما سبق يمكن القول أن اعتماد الخطاب الحداثي على أسباب النزول كآلية نصية تؤكد تاريخية النص الديني إنما كان انتقاء أكثر مما هو نتيجة آل إليها بحث موضوعي بدليل أن آيات القرآن الكريم المعلوم سبب نزولها تعادل 14 بالمائة عند السيوطي و7,5 بالمئة عند النيسابوري. وتركيز الخطاب الحداثي على هذه الجزئية لا يعد أن يكون من قبيل الإنتقائية.

المطلب الثالث: طبيعة النزول

طبيعة نزول الوحي هي إحدى خصوصياته التي لا يمكن أن تغفل في دراسة النص القرآني بشكل خاص وتتجلى أهميته في كون معرفة أسباب نزوله عامل من عوامل الإيمان به، وهو أساس التصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم. والتصديق بها ملزم للأخذ بما جاء به من وحي كمرجعية لا يجوز الابتعاد عنها ولا التحلل منها بحال، وهنا تصبح المسألة كما هي من مباحث علوم القرآن تصبح مسألة عقدية، وهنا تكمن خطورة الخطأ فيها؛ لأن الخطأ في العقيدة قد يترتب عليه الحكم بالكفر.

ولأهمية طبيعة نزول الوحي، وقف الخطاب الحداثي عند هذا الجانب من أجل التأسيس لتاريخية النص القرآني تحديدا فأراد العودة إلى المصدر - مصدر هذا النص - ليبين من خلال تحليل علاقة النص بمصدره تاريخية هذا النص. وقد تمت الإشارة فيما سبق إلى أنه هناك من ذهب إلى القول بعدم النزول المجمل للقرآن الكريم، وأن نزوله كان في صورة واحدة هي النزول المنجم ذي الطبيعة الثقافية، وهذا لإثبات تاريخيته دائما؛ لأن إثبات النزول المنجم يتناسب مع أحداث الواقع والتاريخ ولذلك أثبت، أما النزول المجمل الذي هو نزول غيبي غير

المبحث الثاني

تاريخي فقد أنكر بحجة بعده عن معطيات الواقع والتاريخ. وبهذا يصبح نزول الوحي في حد ذاته أمر تاريخي، وهناك من ميّز بين النزول المجمل والمنجم على أساس أن الأول ميتافيزيقي والثاني تاريخي.

هذا هو التصور الأساسي لمسألة طبيعة النزول في الخطاب الحداثي العربي المعاصر؛ إنه خطاب ينكر البعد الميتافيزيقي الغيبي للنص القرآني. أما الدليل الذي حاول هذا الخطاب الاعتماد عليه فهو البحث في صفة الكلام، كصفة من صفات الله عز وجل، وأعاد طرح مسألة خلق القرآن كما طرحت في القديم في إطار الجدل السني الاعتزالي، ومن خلال إعادة طرح هذه المسألة حاول هذا الخطاب تبني الإجابة الاعتزالية؛ أي القول بأن القرآن مخلوق، وما دام مخلوقا فالمخلوق متأخر عن الخالق ضرورة، وبذلك لا يكون أزليا، وانتفاء الأزلية هو أحد معاني التاريخية هذا من جهة، ومن جهة ثانية ما دام مخلوقا فقد خلق في زمان والخلق هو الحدوث وهذا مطابق للتاريخية من حيث هي الحدوث في الزمان كما سبق التعريف بها.

من هنا يتبين لنا أن تبرير التاريخية أحد العوامل الباعثة على البحث في طبيعة النزول القرآني، وهو جانب وجودي أنطولوجي، وهو بعد أساسي من أبعاد النص القرآني، إنه يتعلق بمصدره الإلهي. وأهم ما انتهى إليه هذا الخطاب هو إلغاء البعد الميتافيزيقي للنص القرآني، والإبقاء على البعد الدنيوي، وهو ما يتيح مناقشة ودراسة هذا النص في ضوء الفللوجيا شأنه في ذلك شأن أي نص آخر من النصوص البشرية الأدبية والفلسفية وغيرها. وهذا ما أدى بهذا الخطاب إلى عدم الإقرار بالنزول المجمل. إن هذه المسألة - طبيعة نزول الوحي - هي مسألة أراد الخطاب الحداثي دراستها وفهمها في ضوء أسباب النزول، وأسباب النزول أحداث واقعية تاريخية، ولذلك ألغى البعد الميتافيزيقي وأثبت البعد الواقعي لارتباطه بأسباب النزول كأحداث أثبتها التاريخ.

والرد على هذا الرأي ينطلق فيه من منطلق حملة هذا الخطاب ودعاته، إذ أنهم يؤكدون بأنهم مسلمون يريدون الدفاع عن الإسلام، وبالتالي فهذه المسألة يرجع فيها إلى الإسلام ونصوصه، وإذا كانت مسألة النزول على ارتباط بموضوع أسباب النزول، ووجدنا أن العلماء منهم من قال بأن معرفة أسباب النزول أمر توقيفي، فإن معرفة طبيعة النزول مسألة ينبغي أن يرجع فيها إلى النصوص أيضا، وقبل التطرق إلى ما ذكرته النصوص عن طبيعة النزول تجدر الإشارة إلى معنى النزول، فالنزول القرآني هو الإعلام به في جميع إطلاقاته[1098]. وقال الزرقاني: "فمعنى إنزاله الإعلام به أيضا لكن بوساطة إثباته أو إثبات داله، فإثباته هو بالنسبة لإنزاله على قلب النبي صلى الله عليه وسلم وإثبات داله بالنسبة إلى اللوح المحفوظ وبيت العزة"[1099].

وهذا التعريف للنزول روعي فيه البعد الغيبي كوجود القرآن الكريم في اللوح المحفوظ ثم في بيت العزة. وقد ركز الزرقاني على الإنزال الدال على الإعلام بما يفيد التأكيد على التنزلات السابقة والوجود الغيبي للنص؛ إذ كيف تثبت مصدريته الإلهية، والألوهية غيب ثم ينكر بعده الغيبي؟ ولذلك إما أن يرجع في هذه المسألة إلى النصوص، وهو الطريق الذي سلكه علماء الإسلام ووردت فيه نصوص بينت كيفية إنزاله، وإما يلغى هذا البعد، وبالتالي يصبح النص القرآني ظاهرة ثقافية لغوية أو نص لغوي. وهذا أمر لا شك في مخالفته للعقيدة.

وبناء على هذا إذا عدنا إلى كتب علوم القرآن وما تضمنته حول مسألة طبيعة نزول القرآن الكريم نجدها عادت في ذلك إلى النصوص وانتهت إلى إثبات البعدين للنص القرآني؛ أي قبل أن يتجلى في هذا الكلام المتلو بلغة العرب كان قبل ذلك في اللوح المحفوظ. أورد الزرقاني في مناهل العرفان أن القرآن الكريم كانت له ثلاث تنزلات:

التنزل الأول: إلى اللوح المحفوظ، ودليله قوله سبحانه: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ (البروج: 21-22). وهذا المستوى الوجودي للنص القرآني مستوى غيبي ونزوله هنا يتعلق بعالم الغيب، ولذا كان الزرقاني يقول بأن هذا التنزل لا يعلمه إلا الله تعالى ومن أطلعه على غيبه، أما عن كيفية نزوله فقال بأنه كان جملة وهذا ما يستفاد من ظاهر اللفظ ولا صارف عنه[1100].

التنزل الثاني: من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة في السماء الدنيا، والدليل عليه قوله سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ...﴾ (الدخان: 3)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: 1) وقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...﴾ (البقرة: 185) فهذا التنزيل الثاني وهو تنزيل مجمل، وهو غيبي أيضا. وقد أشار الزرقاني إلى أدلة أخرى تثبت هذا التنزيل منها:

1. روي عن ابن عباس: "فضل القرآن من الذكر فوضع في بيت العزة من السماء الدنيا فجعل جبريل ينزل به على النبي صلى الله عليه وسلم".
2. عن ابن عباس أيضا: "أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا ليلة القدر، ثم أنزل بعد ذلك في عشرين سنة" ثم قرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (الفرقان: 33).
3. عن ابن عباس أيضا: "أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا، وكان بمواقع النجوم، وكان الله ينزله على رسوله صلى الله عليه وسلم بعضه في إثر بعض" [1101]. هذه أدلة نقلية تؤكد نزول القرآن الكريم مجملا، وبطبيعة الحال هو نزول غيبي كما كان التنزل الأول.

التنزل الثالث: وهو آخر مراحل التنزيل، وقد كان بواسطة أمين الوحي جبريل عليه السلام يهبط به على قلب النبي صلى الله عليه وسلم، ودليله قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: 193-195)

المبحث الثاني

.[1102]

هذه أشهر الآراء التي ذهب إليها علماء الإسلام، وإن كان الزركشي ذكر آراء أخرى غير هذه إلا أنه في النهاية رجح هذه التنزلات: أي أن القرآن الكريم نزل جملة واحدة إلى السماء الدنيا، ثم أنزل بعد ذلك منجما[1103]. إذا كانت هذه هي تنزلات القرآن الكريم وقد ذهب إلى هذا علماء الإسلام استنادا إلى نصوص قرآنية، فهي نصوص قطعية الثبوت كما أنها قطعية الدلالة، فهي ليست من المتشابهات، وبما أن هذه المسألة كما سبقت الإشارة معرفتها موقوفة على النص وها هي النصوص تؤكد نزول القرآن الكريم قبل نزوله على النبي صلى الله عليه وسلم، فهذا مما يدل على بطلان ما ذهب إليه الخطاب الحداثي في إنكار الوجود الميتافيزيقي للنص، وفي نزوله جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة، ومن بيت العزة إلى مواقع النجوم في السماء الدنيا، ومحاولة الدكتور نصر حامد أبو زيد التي أراد أن يثبت منها حدوث القرآن وعدم أزليته بناء على أن اللوح المحفوظ مخلوقا، فيطرح السؤال أين كان القرآن الكريم قبل أن يخلق اللوح المحفوظ؟. وهو سؤال يغفل العلم الإلهي وحقيقته، فهو علم شامل فقد كان عند الله عز وجل أو في علمه سبحانه، وهذا التساؤل يؤكد عدم فهم أو إهمال الفهم الصحيح للألوهية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن إثبات هذه التنزلات يؤكد البعد الغيبي للنص، وإثبات هذا البعد جانب مهم في العقيدة الإسلامية، مما يدل أيضا على بطلان المحاولات الرامية إلى إخراج هذا الموضوع وفصله عن قضايا العقيدة. صحيح أنه يمكن دراسة النص القرآني من زوايا أخرى كالزاوية اللغوية مثلا، لكن من هذه الناحية فهو على ارتباط بمسائل العقيدة؛ لأنه يبين لنا كيف أوحى الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم، وهو الأمر الذي يجعلنا نفهم ونتصور الاتصال بين الخالق والمخلوق، وبين الغيب والشهادة، وفي ضوء المعتقد الإسلامي بين الله عز وجل وأنبيائه عليهم السلام.

إذا تبين لنا هذا - إثبات البعد الغيبي للنص - فإننا ندرك بعد ذلك أن النص القرآني بطبيعته ليس تاريخيا، بل هو متعال على التاريخ فلا يتأثر بأحداثه بل يؤثر فيها وبالتالي مسألة حدوثه في الزمان تصبح من الأخطاء التي رامها الخطاب الحداثي فهو متعال عن الزمان، وإن كان تعامل مع أحداث الزمان، ولا تناقض في ذلك إذا ما تم فهم مصدره أولا: أي حقيقة الألوهية، وهذا الكلام الذي اعتمد فيه على النصوص يخاطب به الحداثيون العرب على أساس المسلمة التي انطلقنا منها وهي تصريحهم بأنهم مسلمون، وأنهم يقدمون أنفسهم على أنهم يمارسون اجتهادا في الإطار الإسلامي، انطلاقا من هذه المسلمة يخاطبون بالنصوص التي أثبتت الوجود الغيبي للقرآن الكريم، ونزوله جملة واحدة أولا، ثم منجما ثانيا، وهذا ما يثبت أن حقيقة النص مخالفة للتاريخية كمفهوم حكم به الخطاب الحداثي على النص القرآني.

بالإضافة إلى هذا هناك جانب آخر في طبيعة النزول القرآني أراد الخطاب الحداثي الاعتماد عليه من أجل إثبات تاريخية النص القرآني وهو مضمون التنزيل، أو مضمون الوحي، أو ما الذي نزل به جبريل أهو اللفظ والمعنى؟ أم المعنى فقط؟. وهذا التساؤل يجعلنا نقف على إجابة أولية وهي أن الأمر لا يخرج عن أحد هذين الأمرين. إما أنه لفظ ومعنى، وإما أنه معنى فقط. والإجابة الأولى في الخطاب الحداثي مرجوحة على أساس أن القرآن الكريم نزل بلغة بشرية هي لغة العرب، واللغة العربية شأن أي لغة بشرية فهي اتفاق بشري؛ أي أنها تاريخية تتأثر بأحداث التاريخ، وتتطور في مختلف مستوياتها حسب وقائع التاريخ ومراحله، فتضاف لها كلمات، وتترك هي كلمات أخرى، بل هناك لغات بأكملها اندثرت وحلت محلها لغات أخرى. وما دام اللفظ والمعنى أو اللغة والفكر متلازمان فالتأثير والتأثر بينهما متحقق، هذا الكلام الذي صار من مضامين الألسنية الحديثة اعتمده الخطاب الحداثي لإثبات تاريخية النص القرآني على أساس أنه نص لغوي تسري عليه مختلف الأحكام اللغوية المشار إليها. وهذه المسألة أيضا وردت فيها نصوص ويمكن مناقشة الخطاب الحداثي فيها بناء على المسلمة المشار إليها.

فقد وردت في هذا آيات من القرآن الكريم بينت حقيقة ما أنزل به جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم، وهي الآيات التي بنى عليها الزرقاني قوله: "ولتعلم في هذا المقام أن الذي نزل به جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم هو القرآن باعتبار أنه الألفاظ الحقيقية من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس، وتلك الألفاظ هي كلام الله وحده، لا دخل لجبريل ولا لمحمد في إنشائها وترتيبها، بل الذي رتبها أولا هو الله سبحانه وتعالى، ولذلك تنسب له دون سواه"[1104]. من الآيات التي بني عليها هذا الرأي قوله تعالى:)**وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ**((النمل: 6). ومنها قوله تعالى:)**وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلاَ اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي...**((الأعراف: 203). ومنها قوله تعالى:)**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**((يونس: 15).

فهذه النصوص القرآنية تؤكد أن أنه من الله لفظا ومعنى، وهذا ما جعل الزرقاني يؤكد بأنه: "ليس للرسول صلى الله عليه وسلم في هذا القرآن سوى وعيه، ثم حكايته وتبليغه، ثم بيانه وتفسيره، ثم تطبيقه وتنفيذه"[1105] وبهذا يتميز النص القرآني عن النص النبوي الذي

المبحث الثاني

كانت لغته للنبي صلى الله عليه وسلم، وإذا كان النص القرآني من الله لفظا ومعنى فهذا ما يدل على بطلان تاريخيته.

قد يقال بأن هناك من ذهب إلى أن القرآن نزل معنى فقط، وأن بعض العلماء ذكر ذلك، هناك آراء ذكرها الزركشي بخصوص مضمون الوحي فأشار إلى من اعتبر القرآن الكريم لفظا ومعنى، وأشار إلى من اعتبره معنى فقط، وأشار إلى رأي ثالث وهو أن لغته كانت من طرف جبريل عليه السلام الذي عبر عنه بألفاظ عربية، وبلّغه للنبي صلى الله عليه وسلم بلغة العرب[1106]. وهذه الآراء غير الأول مرجوحة، وإيراد الزركشي لها؛ لأن عمله كان مبنيا على الجمع أكثر مما كان على التحرير، وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليها، والرأيان الأخيران ذكرهما الزرقاني وقال بأنهما يخالفان الكتاب والسنة والإجماع[1107]. وقد تم إيراد النصوص الدالة على أنه لفظ ومعنى، وهي آيات قرآنية، وبذلك فطبيعة نزوله بينتها النصوص القطعية لا قراءات التاريخ الظنية.

المطلب الرابع: طبيعة حفظه وتدوينه

من الجوانب المهمة والأساسية التي وقف عندها الخطاب الحداثي في تأسيسه لتاريخية النص الديني، البحث في طبيعة حفظه وتدوينه، وقد أفردت هذا بمطلب خاص في الفصل الأول من الباب الأول، والحديث عن الجمع والتدوين يتعلق بالنص الأول خاصة؛ أي النص القرآني ولذلك أدرجته في هذا المبحث الخاص بالوحي.

لقد ركز الخطاب الحداثي على هذه الجزئية من عدة جوانب منها: تأخر عملية التدوين عن زمن النزول، فهناك فاصل زمني معتبر بين الزمنين، وهذا الفاصل لا يستبعد أن تطرأ فيه طوارئ على الذاكرة مما يفتح احتمال النسيان وبالتالي الزيادة والنقصان، ولذلك كان ترجيح **إمكانية التحريف والتبديل كما كان الأمر في التوراة والإنجيل من قبل. وترتب على هذا الأمر التشكيك في القرآن الكريم المدون في المصحف أهو الذي أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم أم لا؟ وهذا التساؤل في الخطاب الحداثي تساؤل محوري وهو من قبيل اللامفكر فيه أو المسكوت عنه. ومن جهة أخرى بعدما اعتبر هذا من الأمور المسكوت عنها في الإسلام تطرح مسألة التدوين التي تأخرت وتمت بأمر من الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه، هنا تصبح المسألة تاريخية بحتة وفي ضوئها تتحدد وتثبت تاريخية النص القرآني؛ إذ أنها أولا تمت من طرف الخليفة وهو ليس بالنبي الذي أوحي إليه، بل هو بشر عاد وأمره بالتدوين قرار تاريخي وليس أمرا ميتافيزيقيا، والعملية - عملية الجمع والتدوين - تمت في واقع تاريخي احتاج فيها منجزوها إلى معطيات التاريخ، وبالتالي فهي عملية تاريخية محضة، وهذا من جهة أخرى ما يكون له تأثيره على الأحكام؛ لأن النص القرآني تم تلقيه شفويا، وبلّغه النبي صلى الله عليه وسلم شفويا واستنباط الأحكام يختلف بين الخطاب الشفوي والكتابي، ونتج عن ذلك القول بتاريخية الأحكام أيضا.**

وإذا تتبعنا الخطاب الحداثي في دراسته لهذه المسألة يمكن الكشف على عدة مغالطات وقع فيها هذا الخطاب كانت سبب قوله بتاريخية النص الديني، وهذه المغالطات مردها القراءة الإنتقائية التي يأخذ بها الخطاب الحداثي هذا من جهة، ومن جهة ثانية طبيعة المنهج والمصادر المعتمدة، ومن جهة ثالثة الغاية المرجوة من دراسات الخطاب الحداثي المحددة سلفا. وحتى يمكننا الكشف عن هذه المغالطات ينبغي العودة إلى المصادر الإسلامية وكيف تعاملت مع هذه المسألة؟ وهل صحيح أن المسلمين أهملوا تدوين القرآن الكريم حتى عهد عثمان رضي الله عنه؟. ومن هم هؤلاء الذين كتبوا وجمعوا القرآن الكريم؟. في الحقيقة هذه التساؤلات كانت محل عناية المؤرخين المسلمين وعلماء القرآن الكريم؛ إذ بحثوا ذلك وقدموا الإجابة على هذه التساؤلات، لكن الخطاب الحداثي أراد طرحها من زاوية خاصة فقط، وإذا تأملنا طروحاته نجدها إعادة مناقشة القديم ليس إلا؟! وحتى يتبين ذلك تجدر الإشارة إلى ماهية الجمع والتدوين أولا.

فالجمع يراد به الحفظ في الصدور كما يراد به التدوين والكتابة، والمعنيان معا حظي بهما القرآن الكريم؛ أما الجمع في الصدور فقد كان منذ بداية نزوله وكان هذا اهتمام النبي صلى الله عليه وسلم، فعن هذا الجمع قال الزرقاني: "هذا ما قام به النبي صلى الله عليه وسلم فكانت همته بادئ ذي بدء منصرفة إلى أن يحفظه ويستظهره، ثم يقرأه على الناس على مكث ليحفظوه ويستظهروه ضرورة أنه نبي أمي بعثه الله في الأميين... ومن شأن الأمي أن يعول على حافظته فيما يهمه أمره ويعينه استحضاره وجمعه"[1108].

إذا فأول جمع للقرآن الكريم كان جمعه وحفظه في الصدور، فقد حفظه النبي صلى الله عليه وسلم وأمر بحفظه أيضا ووردت في هذا أحاديث كثيرة منها قوله عليه الصلاة والسلام: "إن ربي قال لي قم في قريش فأنذرهم، فقلت له أي ربي إذن يثلغوا رأسي حتى يدعوه خبزة، فقال إني مبتليك ومبتل بك ومنزل عليك كتابا لا يغسله الماء تقرأه نائما ويقظان فابعث جندا أبعث مثلهم، وقاتل بمن أطاعك من عصاك. وأنفق ينفق عليك"[1109]. من هنا يتبين لنا عناية النبي صلى الله عليه وسلم بهذا النوع من جمع وحفظ القرآن الكريم.

أما صحابته عليهم الرضوان فقد كانوا يتنافسون في استظهاره وحفظه، ويتسابقون في مدارسته وتفهمه ويتفاضلون فيما بينهم بمقدار ما يحفظون منه[1110]. وإن كان قد اختلف في عدد الصحابة الذين جمعوا القرآن حفظا واستظهارا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أن هناك من هم مجمع عليهم بأنهم حفظوه، فقد روى الإمام البخاري في صحيحه عن قتادة قال: "سألت أنس بن مالك رضي الله

المبحث الثاني

عنه: من جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: أربعة كلهم من الأنصار أبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد"[1111]. وهذا لا يعني أن سائر الصحابة لم يكونوا مهتمين بحفظه، بل كان في المحل الأول من اهتمامهم، وقد عرف عن بعضهم أنه إذا حفظ شيئا من القرآن الكريم يتوقف عنده حتى يجيد الحفظ، ويجيد الفهم، ويطبق ما فهم ثم ينتقل إلى غير ذلك من آيات القرآن الكريم. وهذه العملية تقتضي وقتا طويلا ولعلها السبب الذي جعل عدد الصحابة الذين جمعوا القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم قليل. إذا فأحد أوجه جمع القرآن الكريم هو حفظه في الصدور، وهي عملية شاقة ولا يستهان بها.

وقد كان لهذه العملية دورا كبيرا في نشر القرآن الكريم وتعليمه إلى يوم الناس هذا، وكما بدأه النبي عليه الصلاة والسلام استمر فيه الصحابة عليهم الرضوان وكثر عددهم بدليل أن عددهم الذي مات في الحروب بلغ 70، وقيل 700. واستمر المسلمون على هذا المنهج، وسيبقى. فصارت القراءات معلومة، وأسانيدها موضوعة، وقواعدها محددة. وهكذا تأسس هذا العلم حتى صار من أهم العلوم الإسلامية. إن القراءة والحفظ على هذا النحو لا تبقي أدنى مجال للشك، مما يجعل ادعاء الخطاب الحداثي أن حفظ القرآن الكريم بالاعتماد على الذاكرة يفتح احتمالات النسيان والزيادة والنقصان فيه ادعاء مردودا. خاصة وأن حفظه يكون جماعيا لا حفظا فرديا، كما أن هذا النمط من الحفظ مما تميزت به مسائل المعرفة عند المسلمين دون غيرهم.

أما الجمع الثاني للقرآن الكريم فهو جمعه بمعنى كتابته وتدوينه. وهذا الجمع تم في تاريخ القرآن الكريم في الصدر الأول ثلاث مرات: الأولى في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والثانية في خلافة أبي بكر، والثالثة في خلافة عثمان رضي الله عنهما[1112]. أما الجمع الأول الذي تم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وبإشرافه فقد حظي هذا الجمع بكل عناية النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه، وهذا الجمع كان متزامنا مع الحفظ، فكما كان النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته يحفظون القرآن الكريم كانوا يكتبونه بوسائل الكتابة المتاحة في ذلك الوقت: "فقد اتخذ النبي عليه الصلاة والسلام كتابا للوحي كلما نزل شيئا من القرآن أمرهم بكتابته مبالغة في تسجيله وتقييده، وزيادة في التوثيق والضبط والاحتياط في كتاب الله تعالى حتى تظاهر الكتابة الحفظ ويعاضد النقش اللفظ، وكان هؤلاء الكتاب من خيرة الصحابة فيهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، ومعاوية وأبان بن سعيد، وخالد بن الوليد، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وثابت بن قيس وغيرهم وكان صلى الله عليه وسلم يدل على موضع المكتوب من سورته، ويكتبونه فيما يسهل عليهم من العسب واللخاف والرقاع، وقطع الأديم، وعظام الأكتاف، والأضلاع، ثم يوضع المكتوب في بيت النبي صلى الله عليه وسلم، وهكذا انقضى العهد النبوي السعيد والقرآن مجموع على هذا النمط"[1113].

وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا نزلت عليه سورة دعا بعض من يكتب فقال: ضعوا هذه السورة في الموضع الذي يذكر فيه كذا وكذا"[1114]. من هنا يتبين لنا أن أول جمع وتدوين للقرآن الكريم كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وبإشرافه، ولا شك أنه أدرى الخلق بكتاب الله عز وجل وبذلك فما أمر بكتابته هو القرآن الكريم، وبناء على هذا يمكن الرد على بعض الشبهات التي أثارها الخطاب الحداثي حول مسألة تدوين القرآن الكريم والتي منها:

- الفصل بين زمن النزول وزمن التدوين، فهذه إحدى المغالطات: حيث نجد الخطاب الحداثي يركز ويؤكد على هذا الفصل بين الزمنين، وعلى عدم الإشارة إلى هذا التدوين الذي تم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا ما يخالف قواعد المنهج التاريخي الذي يدعو إليه الخطاب الحداثي واعتماده في قراءة النص الديني عموما والنص القرآني خصوصا، فإثبات التدوين في عهد النبوة يؤكد عدم تأخره بل كان متزامنا مع نزول القرآن الكريم.
- مسألة ترتيب السور التي تمت الإشارة إليها في الخطاب الحداثي الذي اعتبرها تمت بخلاف أسباب النزول، وأنها تمثل وضعا فوضويا، فبإشراف النبي صلى الله عليه وسلم على عملية التدوين وتحديده موضع السورة يؤكد بأن ترتيبه في آياته وسوره تمت وبلّغها النبي صلى الله عليه وسلم كما أمر بها.
- مسألة اختلاف الأحكام، وهي مسألة ركز عليها الخطاب الحداثي على أساس أن القرآن الكريم أنزل وبلغ شفويا، وما دون إلا في عهد الخليفة الثالث، مما يدل على عدم إمكانية إدراك الأحكام حقيقة كما جاءت بها النصوص، فالفرق بين البلاغ الشفوي والكتابي متحقق وعلى أساسه لا يمكن اعتبار الأحكام المتضمنة في النص القرآني المدون بأنها هي ذاتها التي جاء بها النص الشفوي، وهذا الزعم يدحض بدليل تاريخي وهو اعتناء النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته منذ بداية النزول بالحفظ في الصدور والاعتماد على التدوين فلم يهمل لا الشفوي ولا الكتابي، بل كان الاعتناء بهما معا في وقت واحد.

إن تركيز الخطاب الحداثي عل الجمع العثماني وإهمال الجمع النبوي يبين لنا في هذه المسألة طبيعة القراءة الإنتقائية التي تسند العملية للخليفة فتكون قرارا سياسيا، وبالتالي تاريخيا، وكان الأولى إثبات الجمع النبوي الذي يؤكد غير ذلك. أما الجمع الثاني فقد تم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في عهد أبي بكر رضي الله عنه، والذي كان من أسبابه وفاة الكثير من القراء في حروب الردة، فأشار عمر على أبي بكر بجمع القرآن الكريم، وذكر الزرقاني أن أبا بكر وضع لزيد بن ثابت منهجا في تدوين القرآن الكريم يعتمد فيه على مصدرين اثنين: أحدهما ما كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، والثاني ما كان محفوظا في صدور الرجال، وأنه كان محتاطا كل الحيطة، فكان لا يقبل شيئا من المكتوب حتى يشهد شاهدان عدلان أنه كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم[1115].

المبحث الثاني

ويستدل الزرقاني على ذلك بما رواه أبو داود: "قدم عمر فقال من كان تلقى من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من القرآن فليأت به، وكانوا يكتبون ذلك في الصحف والألواح والعسب وكان لا يقبل من أحد شيئا حتى يشهد شاهدان"[1116]. وروى أبو داوود أيضا أن أبا بكر قال لعمر ولزيد: "اقعدا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه"[1117].

وهنا أيضا يلاحظ عدم اهتمام الخطاب الحداثي بهذا الجمع والتدوين الذي تم في عهد أبي بكر على الرغم من أنه تم بأمر من الخليفة. وأعتقد أن السبب هو كونه جمع في مصحف واحد في عهد عثمان وهو التدوين الأخير الذي نسخت فيه المصاحف وأرسلت إلى الآفاق، ففي صحصح البخاري عن أنس بن مالك: "أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال لعثمان يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ثم نردها إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمان بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء فاكتبوه بلسان قريش أنزل بلسانهم"[1118]. هذا الجمع هو الذي يركز عليه الخطاب الحداثي لبعده عن عهد النبوة كما سبقت الإشارة، وما دام تم بحكم ظهور مستجدات واقعية منها بداية اختلاف الناس في القراءة اعتبر حدثا يؤكد تاريخية النص القرآني، لكن التأمل في هذا التدوين الأخير يؤكد لنا عدة أمور منها:

- أن عثمان رضي الله عنه لم يزد على جمع ما هو مدون، فبعدما كان مدوما في العسب والعظام وغيرها جمع في مصحف واحد، وهذا لا يعني أنه مستجد بمعنى أنه لم يكن مدونا أصلا ثم تم تدوينه.
- في النص نجد أن الإمام البخاري يذكر اتصال عثمان بحفصة رضي الله عنهما، وهذا خلاف الدعوى التي يقول بها الخطاب الحداثي من أن مصحف حفصة لم يعتمد في عملية التدوين.
- لم يتحرج الصحابة عليهم الرضوان من الخطأ إن وقعوا فيه، ولا مما فاتهم من آي القرآن الكريم بدليل أن الإمام البخاري روى أن زيد بن ثابت قال: "فقدت آية من الأحزاب حين نسخنا المصحف قد كنت أسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ بها، فالتمسناها مع أبي خزيمة بن ثابت الأنصاري (مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ...) (الأحزاب: 23) فألحقناها بسورتها في المصحف"[1119].

مما سبق يتبين لنا أن جمع وتدوين الوحي تم في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وليس في عهد عثمان رضي الله عنه، وما جهد عثمان إلا جمع المدون في مصحف واحد.

المبحث الثاني

الفصل الثاني

حدود استعمال المناهج المنقولة في قراءة النص الديني

المبحث الأول: عملية نقل المنهج ومقتضياتها

المبحث الثاني: المناهج المعتمدة وطبيعة النص الديني

المبحث الأول

عملية نقل المنهج ومقتضياتها

المطلب الأول: نقدها من حيث كونها اختيار منهجي بديل

اكتسى الجانب المنهجي في الخطاب الحداثي العربي المعاصر أهمية خاصة، إلى درجة أنه يمكن القول أن هذه القراءة لا تعد أن تكون تطبيقا أو دعوة لتطبيق المناهج الحديثة على النص الإسلامي. وقد تم التطرق إلى أهم هذه المناهج التي دعا إليها هذا الخطاب وهي: المنهج اللساني، المنهج الإبستيمولوجي، المنهج الأنثربولوجي، المنهج التاريخي. وقد كان التركيز فيها على مبررات التوظيف، فعلى أساسها تأسست الدعوة والقول بضرورة الأخذ بهذه المناهج، وهذا الجانب هو الذي ينبغي أن تقدم حوله رؤية نقدية، وهو موضوع المبحث اللاحق. أما في هذا المبحث فسيقتصر الكلام على المنهج عموما؛ لأن القراءة الحداثية توظيف منهجي ليس إلا، أما ما استتبع ذلك من رؤية فهي نتائج لازمة بالضرورة، فما مدى الحاجة إلى هذه المناهج المنقولة؟ وما مدى كونها الخيار المنهجي البديل؟.

إن الحكم عليها بأنها الخيار المنهجي البديل مما ادعاه الخطاب الحداثي، فقد تجلى هذا في كتابات أركون الذي دعا إلى هذه المناهج على اختلافها، واعتبرها المناهج الكفيلة بإثبات تاريخية النص الديني، وهي التي تمثل الخيار المنهجي البديل سواء المنهج اللساني، أو منهج النقد التاريخي، معتبرا في الوقت نفسه المنهج الإسلامي لا يمكنه القيام بهذه المهمة. كما أننا وجدنا الجابري يشير إلى أنه من مبررات توظيف المنهج الإبستيمولوجي كون المناهج الأخرى غير وافية بالمقصود، سواء المنهج الإسلامي أو المناهج الغربية الأخرى غير المنهج الإبستيمولوجي. من هنا يتبين لنا أن الدعوة القائلة بعدم نجاعة المنهج الإسلامي موجودة وأن الخطاب الحداثي تحرك في ضوئها من أجل نقل المناهج الغربية الحديثة والمعاصرة واستخدامها في قراءة النص الإسلامي، فما مدى صحة هذه الدعوى؟.

للإجابة على هذا التساؤل ينبغي تحديد الغاية من وضع قراءة معاصرة للنص الديني. إنها الإجابة على سؤال النهضة، هذا هو الهدف الذي تكرر في كتابات الحداثيين العرب في الوقت المعاصر سواء أكانت قراءاتهم منصبة على نص الوحي أم على النص التراثي، وهذا انطلاقا من الواقع المتخلف الذي يقارن دائما بالواقع الغربي المتقدم. طرحت هذه الإشكالية واعتبر الحل في كيفية التعامل مع المرجعية الإسلامية هل بالانطلاق منها أم بإحداث قطيعة معها؟. طبعا رؤية الخطاب الحداثي بإحداث قطيعة معها؛ لأنها رؤية علمانية لا ترى في المرجعية الدينية مرجعية مؤهلة لمعالجة قضايا العصر، أو استشراف المستقبل وهذا الأمر جعلهم يؤسسون هذه الرؤية على أسس منهجية معينة تمثلت في المناهج الغربية المشار إليها فيما سبق أكثر مما تمثلت في المنهج الإسلامي الذي كان يفترض أن يوظف بدل المناهج المستوردة لكن العكس هو الذي حصل، فقد أهمل هذا المنهج وتم التوسل بالمناهج الغربية الحديثة والمعاصرة التي اعتمدتها النهضة الأوروبية الحديثة.

من هنا ندرك أن أول مبرر لتوظيف هذه المناهج هو انتصارها في الغرب، فهذه المناهج على اختلافها اعتبرت روح الحداثة الغربية وقد كانت تجلياتها على أكثر من مستوى أو مجال معرفي بما في ذلك المجال الديني، وقد مرّ بنا الحديث عن الهرمينوطيقا، وعرفنا أن مجال تأسيسها الأول هو المجال الديني.

هذا يجعلنا نستنتج أن هذه المناهج هي الخيار البديل عند الخطاب الحداثي في إنجازه لهذه القراءة المعاصرة. وحينما يقال هذا الكلام هل هذا يعني أن المناهج الإسلامية عاجزة إلى هذا الحد إلى درجة أنها لا تستطيع أن تستوعب قضايا العصر ومعالجتها؟. الحكم بذلك هو ما يثبته الخطاب الحداثي، وذلك مرده أسباب كثيرة منها ما هو سياسي عام ومنها ما هو ذاتي، وإن كان يعود في نشأته وبقائه إلى العامل السياسي. أما العامل السياسي في نظرهم فيتمثل في سلطة الرفض التي تكرست في الإطار الإسلامي، حيث هيمنت السلطة السنية على مؤسسة الخلافة لمدة قرون وخلال ذلك أبعدت كل الحركات المناوئة كالشيعة والخوارج وغيرهم من الفرق غير السنية، سلطة الرفض هذه التي لم تبق عند هذا الحد بل حضرت على المسلم السني حتى قراءة ما يكتبه المخالفون، وفي العصر الحديث النهي عن دراسة بعض العلوم الإنسانية التي تساهم في زحزحة القناعات كأنثربولوجيا الأديان.

وسبب ذلك هو سلطة الرفض التاريخية واستفحالها في الوقت المعاصر بسبب الانغلاق على الذات وعدم القراءة إلا بلغة واحدة، يقول محمد أركون: "إذا استمر الفكر زمنا طويلا وهو يكتفي بترديد ما تسمح به اللغة والنصوص العقائدية والرامزات الثقافية وإجماع الأمة ومصالح الدولة بالتفكير فيه، فإنه يتضخم ويثقل ويتراكم، ويسيطر على العقل عندئذ ما لم يفكر فيه بتلك اللغة، وفي تلك الدائرة المعرفية، وتلك الحقبة التاريخية، وهذا ما يختبره عمليا كل عربي ناطق باللغة العربية فقط، ولا يعرف غيرها من اللغات الأجنبية الحديثة. أقصد اللغات التي كيفتها وأثرتها الثورات الفكرية والعلمية والفلسفية الحديثة"[1120].

فحسب هذا النص المرجعية الإسلامية عاجزة لأنها قائمة على لغة واحدة، وهي لغة متخلفة لأنها ما استفادت من إنجازات العلم الحديث كما هو شأن اللغات الحية الحداثية، التي استفادت من العلم الحديث وتقومت به وسمحت لأبنائها من إنجاز مناهج مكنتهم من تأسيس عقل علمي خلاف الإطار الإسلامي الذي ما زال فيه الصراع بين التشبث بالقديم أو الانفتاح على الجديد، وفي هذا أيضا يقول أركون: "تعاني معاناة مأساوية من الاصطدامات الحاصلة حاليا بين المخيال الأصولي، وبين العقل المجتهد"[1121].

إن الحديث عن سلطة الرفض المكرسة في الإطار الإسلامي، وسيطرة اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي والمرجعية الإسلامية من أهم المبررات التي جعلت الخطاب الحداثي يحكم بعجز هذه المرجعية، ومن ثم ضرورة قراءتها بمناهج أخرى تتكفل بالكشف عن مواطن هذا العجز بما يبين إمكانية تصحيح وتفعيل هذه المرجعية أو قطع الصلة معها، في هذه الحال تم التماس المناهج الغربية؛ لأنها متقومة بحقائق العلم الحديث كما سبق أن بين ذلك محمد أركون هذا من جهة، ومن جهة ثانية هذه المناهج الغربية تم تجريبها في الغرب وتطورت وصارت تعرف بأنها مناهج علمية، وقد كانت لها إنجازات كثيرة برهنت من خلالها على أنها الخيار المنهجي البديل. ومن هذه الإنجازات:

1. إتاحة القراءة بلغات متعددة. فهذه المناهج لم تؤسس في أحضان لغة واحدة، بل توزعت على الكثير من اللغات الأوروبية الحديثة، وقد وجدنا مثلا المنهج الأنثربولوجي كيف اقترن في بداياته باللغة الإنجليزية، والمنهج الإبستيمولوجي بالفرنسية وغير ذلك. فالقراءة بأكثر من لغة تتيح الإطلاع على ما عند الغير، وبكيفية صحيحة، وفي ضوء ذلك يتم الحكم على ما عند الأنا إما بالصواب أو بالخطأ. ولذلك وجدنا في النص السابق لأركون اعتبار القراءة باللغة العربية فقط يحول دون قبول الآخر لأنه لم يتح التعرف عليه بفعل حاجز اللغة. إن التفكير والقراءة بلغة واحدة هو ما يجعل العقل في نظر أركون خاضعا لقوة تلبيسية تقدم الحقائق: "وكأنها معقولة وعقلانية، في حين أنها مرتبطة في الواقع بالتخييل والتصوير والتلبيس، أكثر مما هي حقائق مثبتة أو مختبرة بما أجمع عليه العلماء من طرف التحقيق ومناهج كشف الغطاء، وإزالة التزوير عما أنتجه العقل"[1122]. من هنا تتجلى أهمية تعدد اللغة التي قامت عليها القراءة المعاصرة في الغرب، وهكذا أريد لها أن تطبق على النص الديني الإسلامي.

2. تأسيس فكر علمي في فضاء العلوم الإنسانية. أي أن هذه المناهج الحديثة هي التي قومت الظاهرة الإنسانية وأخضعتها للتجريب إلى درجة قاربت فيها صرامة المنهج في العلوم الطبيعية فضيقت من احتمال الخطأ، وصارت تتنبأ بالنتيجة، وأصبحت علوم الإنسان علوما بعدما كانت مباحث فلسفية، والفضل في ذلك يعود إلى طبيعة هذه المناهج، ثم كان لهذا الفكر تجلياته في مجالات أخرى مثل السياسة والاقتصاد، وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقته بنفسه. كل هذه الجوانب جوانب حضارية، ولذلك ساهمت هذه المناهج في تأسيس هذه النهضة الحداثية، وهذا ما جعلني أشير إلى سبب إنجاز قراءة معاصرة للمرجعية الإسلامية في صدارة هذا البحث. فبالتفكير العلمي تم إنجاز هذه النهضة في الغرب، وليس بالتفكير الديني، ولذلك تم التوسم في هذه المناهج على أنها الخيار البديل، في حين كان ينبغي أن تنتقد هذه المناهج من حيث كونها كذلك - أي الخيار البديل - ولكن عملية النقد لم تنجز، بل ما أكد عليه الخطاب الحداثي هو إعجابه بهذه المناهج ولذلك كان يمارسها في قراءة النص الديني. أما عملية النقد فهي ضرورية من الناحية المعرفية، وحتى من الناحية الحضارية العامة. وذلك لعدة اعتبارات منها:

أ - التباين بين النص والمنهج. وذلك من حيث الطبيعة؛ فالنص ينتمي إلى فضاء معرفي هو الفضاء الديني الإسلامي، والمنهج ينتمي إلى الفضاء الثقافي الغربي، هذا مجال ديني وذاك مجال وضعي. وهذا التباين في الطبيعة يترتب عنه تباين في الآليات وفي المنطلقات وفي النتائج وفي كل شيء، وفي مجال الفرق بين الثقافتين الغربية والإسلامية. يقول الدكتور طه عبد الرحمان: "هذه معرفة تصل العقل بالغيب، وتصل العلم بالعمل، وتلك معرفة تقطع العقل عن الغيب وتفصل ما بين العلم والعمل، فلا تناسب هذا التراث ولا تفيد في تقويم أطواره ولا تصحيح مساره"[1123]. فهذا أحد الجوانب التي ينبغي أن يوجه إليها النقد، وإن كان الدكتور طه عبد الرحمان بصدد الرد على الجابري في توسله بالمناهج الغربية إلا أنه ما يرد به على الجابري يرد به على الآخرين طالما أن الملجأ الذي تم اللجوء إليه واحد وهو الثقافة الغربية.

ب - الثقة في المحدثين وترك المتقدمين. والمحدثون هنا من انتسب إلى ثقافة الغرب وخاض البحث فيها، وليس من علماء الإسلام الذين دعوا إلى التجديد في الإطار العام للتصور الإسلامي. فهذه الثقة التي وضعت في هؤلاء الباحثين المعاصرين ينبغي أن ينظر من خلالها إلى مدى كون مناهج هؤلاء الخيار البديل؛ لأنها في النهاية لا تزيد عن كونها عملا بشريا يحتمل الصواب والخطأ، وكما تجاوزت مناهج هؤلاء مناهج سابقيهم، يمكن أيضا أن تخضع للنقد الذي يبين لنا مدى كونها الخيار الوحيد. لكن الانبهار بالآخر وتقليده حجب هذه الرؤية النقدية. يقول طه عبد الرحمان في هذا المقام منكرا عليهم هذا الصنيع بأنهم حسبوا أنه: "بهذا التقليد قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح، أو لم يدروا أنه ليس كل ما نقل عن المحدثين بأولى بالثقة مما نقل عن المتقدمين ولا كل ما نسب إلى العلم الحديث بأقرب إلى الصواب مما نسب إلى العلم المتقدم، ولا الطريق الذي اتخذه العلم الحديث يلغي غيره من الطرق التي بقيت في ضمير الكون أو درست آثارها لغلبة هذا العلم؟ وحتى لو قدرنا أن المناهج الحداثية لا يضاهيها غيرها، ولا يبطلها مرور يسير الزمن عليها" [1124].

وهذا يؤكد لنا أنه ليس كل قديم يترك ولا كل حديث يعتمد، ولا كل ما انتسب إلى العلم الحديث بأصوب من غيره طالما أن هذه المناهج

المبحث الأول

أسسها بشر فهي قابلة لأن تتصف بالصحة والخطأ. من الجوانب التي ينبغي أن تنتقد منها هذه المناهج أيضا الإلحاح على استعمالها على الرغم من الاعتراف بفشلها أحيانا وقد تم ذكر المنهج التاريخي الذي أهم غاية ترجى منه عملية التنبؤ، على الرغم من عدم صحته وصدقه أحيانا، والأمر نفسه بالنسبة للمنهج الإبستيمولوجي، هل أدى عملية القطيعة كما نظر لها أصحابها؟ الحقيقة خلاف ذلك، ولهذا عدت الحضارة الحدثية امتدادا للحضارة اليونانية القديمة، والعلوم والمعارف الحدثية تجليات الفكر اليوناني القديم، وهذا المعنى هو الذي صار يدل على ما يسمى بالمركزية الأوروبية التي تعود تاريخنا إلى حضارة وثقافة اليونان، ولم تكن هناك قطيعة جذرية كما يطرحها المنهج الإبستيمولوجي. هذه الجوانب على الرغم من بروزها كحواجز أو كعيوب في هذه المناهج إلا أنها لم يتطرق إليها مما يدل على أنها لم تنتقد كخيار منهجي بديل.

من جهة ثانية عملية نقد هذه المناهج تقضي بأمرين اثنين: أما الأول فهو إثبات عجز المنهج الإسلامي؛ لأنه يفترض فيه أن يكون المنهج المتداول في قراءة النص الديني الإسلامي كما كان زمن تأسيس العلوم الإسلامية، وعملية إثبات عجز المنهج تقتضي استعماله وتجريبه ثم بعد ذلك الحكم عليه بالفشل، وإلا فكيف يتم الحكم بعدم جدوى هذا المنهج وهو لم يجرب بعد؟! فإذا عدنا إلى هذه المسألة فإن المنهج إما أن يحكم عليه بهذا الحكم في القديم، وإما في الراهن. أما في القديم فقد أثبت نجاعته لا شك في ذلك، وإلا فكيف يفسر تأسيس هذه العلوم العربية والإسلامية وانتشارها في مختلف بقاع الأرض؟. وما ترتب على ذلك من إنجازات حضارية في مختلف المجالات استمرت لأكثر من عشرة قرون.

ولهذا فإن الخطاب الحداثي في رفضه للمنهج الإسلامي، وفي وقوفه عند بعده الماضي، وإن كان ينتقده لكنه لا ينكر صلاحيته في ذلك الوقت بل يعتبره مناسبا لتلك المرحلة، وهذا هو معنى التاريخية، وهنا نجد نصف الجواب قد تحقق تلقائيا من خلال القول بصلاحية المنهج في القديم، فهو ليس في أصله منهجا عاجزا أو فاسدا، بل هو منهج صلح في فترة معينة. أما في العصر الحديث فإن الخطاب الحداثي يرى أن المنهج الإسلامي عاجز؛ لأن دوره التاريخي قد انتهى وحلت مرحلة تاريخية أخرى لا تعترف بالمناهج الدينية بل تعتمد المناهج الوضعية المتقومة بنتائج ومناهج العلوم الطبيعية. وهنا يكون التساؤل أيضا هل هذا المنهج الذي انتصر قديما فشل في العصر الحديث؟

الإجابة على هذا التساؤل تكون في إطار تقدم وتراجع الدور الحضاري العام للمسلمين، والسبب في ذلك ليس المنهج، بل التخلي عنه. وقد تمت الإشارة من قبل إلى أن خاصية المنهج الإسلامي هي ربط العلم بالعمل، ولكن الذي حدث هو الفصل بينهما، إذا فالتخلي عن المنهج هو الذي أدى إلى هذه النتيجة التي أدين بسببها المنهج الإسلامي. واعتبرت المرجعية الإسلامية فاشلة ولم تحقق للمسلمين نهضة تضاهي نهضة الغرب المتقدم، لكن إذا تأملنا الواقع وتأملنا حركة التاريخ، فإننا نجد هذه المرجعية لم تفشل ولم تتوقف وإنما هناك من عمل على توقيفها، رغم ذلك فإنها لا تزال متحققة، وما يدل على ذلك عدة أمور:

- بروز الحركات الإصلاحية في المجتمع الإسلامي، وهي حركات تسعى إلى ترسيخ هذا المنهج الإسلامي وإبقاء النص الديني الإسلامي مرجعية المسلمين العليا التي لا يجوز التخلي عنها بحال، وقد كانت هذه الحركات حتى وإن شابها شيء من النقص، وذاك أمر طبيعي لأنها عمل بشري، إلا أنها تشخص الأخطاء المتفشية وتصححها، وتحدد ضوابط ومعالم للتعامل مع المستجدات، وقد توزعت اهتماماتها على مختلف مجالات الحياة الإسلامية السياسية والاجتماعية والشرعية البحتة وكل ذلك في إطار المرجعية الإسلامية، مما يدل على حيوية النص الديني واستيعابه للزمان والمكان حتى إذا قيل بأن راهن المسلمين متخلف قيل إنه راهن علماني وليس دينيا، ولذلك كانت هذه الحركات الإصلاحية مدركة لهذا الفارق بين أمس المسلمين ويومهم، بين مرجعيتهم الأصيلة وبين المرجعية العلمانية الحالية، ولا تزال الدعوة إلى المرجعية الإسلامية قائمة ومستمرة، وهذا خلاف الوضع في الغرب فالفكر الديني تراجع بشكل كلي، وهنا نجد خصوصية الأديان فالإسلام ليس كغيره، وخصوصية المجتمعات فالمجتمع الغربي ليس كالمجتمع الإسلامي وغير ذلك من أوجه الخلاف التي لم تراعها القراءة الحداثية للنص الديني.
- طرح مسألة تجديد العلوم الإسلامية. وهنا تجديد العلوم الإسلامية لا يعني الإسلام فالإسلام واحد ثابت لا يتغير، وإنما التجديد منوط بالعلوم الإسلامية، وبالفكر الإسلامي الذي يحدد لنا طريقة التعامل مع النص الديني، هنا قد يقال إن الدعوة إلى التجديد تعني العجز ومن ثم ضرورة التغيير، لكن الأمر خلاف ذلك فكلمة تجديد لا تعني الإلغاء أو القطيعة كما يقول الحداثيون، وإنما تعني إضافة شيء أو تصحيح شيء دونما قطيعة، ودونما مساس بالمقدس الذي تم إلغاؤه في الخطاب الحداثي. ولو كانت المقاصد حسنة لدى حملة ودعاة الخطاب الحداثي لكان عملهم يسير في هذا الإطار خاصة وأن دعواهم قائمة على أنهم يمارسون الاجتهاد، وأنهم مجتهدي العصر ومجدديه.

إذا فطرح مسألة تجديد العلوم الإسلامية في الراهن لدليل حي على استمرارية المرجعية الإسلامية، ولذلك كانت هناك دعوات إلى وجوب التجديد. يقول الدكتور محمد عمارة عن هذا التجديد: "ليس مجرد أمر مشروع وجائز ومقبول، وليس مجرد حق من حقوق العقل المسلم على أهل الذكر والاختصاص من علماء الإسلام، وإنما هو سنة وضرورة وقانون وبدون التجديد الدائم والمستمر للفكر والفقه والخطاب الإسلامي، تحدث الفجوة بين الشريعة الإسلامية التي هي وضع إلهي ثابت، وبين مقتضيات ومتطلبات الواقع المتغير والمتطور دائما وأبدا"[1125].

كما أن ممارسة التجديد متحققة منذ بداية تأسيس العلوم الإسلامية وقد تجلى هذا التجديد في أصول الفقه في إضافات الشاطبي لما بدأ به الشافعي، وفي

المبحث الأول

الفقه إذ وضعت أبواب فقهية لم تكن معروفة عند القدامى مثل فقه النوازل ومثل ما يطرح الآن فقه الأقليات وهو الذي يبحث في الوجود الإسلامي خارج البلاد الإسلامية، وغير ذلك من مجالات التجديد التي تؤكد حيوية النص الإسلامي، وبروز عقلانية مؤمنة، يقول الدكتور محمد عمارة وهو يتحدث عن نزعة التجديد: "والذين يقرأون فكر وفقه وخطاب آلاف الكتب التي أبدعها المئات من علماء مدرسة الإحياء والتجديد يدركون كيف أن الخطاب الديني الإسلامي المعاصر قد أصبحت لديه عقلانية مؤمنة متميزة عن الجمود الحرفي عند ظواهر النصوص، وعن العقلانية الوضعية اللادينية الغربية التي تؤول الدين فتجعله دينا طبيعيا، وإفرازا بشريا لا علاقة له بالدين الإلهي الذي جاء به نبأ السماء العظيم"[1126].

- تحقيق نجاحات معينة في المجال السياسي. كان أبزها الثورة الإسلامية عام 1979 في إيران والتي كان صداها في مختلف أنحاء العالم الإسلامي وقد مر بنا الحديث عنها كيف أنها اتخذت نموذجا عند الحداثيين على فشل تنبؤهم بالمستقبل الإسلامي، وليست لوحدها بل تنامى الوعي الإسلامي في أقطار إسلامية كثيرة وصارت الدعوة إلى المرجعية الإسلامية مهيمنة على سائر الخطابات في العالم الإسلامي، وهذا ما أكدته الانتخابات في العالم الإسلامي تشهد بذلك تجربة: الجزائر، والأردن، وتركيا، ومصر، والآن في فلسطين حيث تم اختيار المشروع الإسلامي دون غيره. مما يدل على أن المرجعية الإسلامية صارت مطلب الأمة، وليست مسألة نخبوية فقط.

فإذا جئنا إلى الحكم على المنهج الإسلامي بالفشل وعلى المرجعية الإسلامية بالعجز فهذه الوقائع تثبت لنا عكس ذلك، وبالتالي إذا جاء الخطاب الحداثي مدعيا أن المناهج الغربية هي الخيار البديل بناء على فشل المنهج الإسلامي فهذا الادعاء باطل؛ لأن المنهج الإسلامي جرب قديما وأثبت جدواه وها هو الآن يتجدد وهو بصدد رد هذه المناهج الدخيلة. هذا عن الأمر الأول أما الأمر الثاني الذي ينبغي من خلاله بيان كون هذه المناهج هي الخيار البديل هو دراسة وتحليل هذه المناهج ثم الحكم عليها بأنها عاجزة، وذلك ما يسوغ الاعتماد على المناهج الغربية الحديثة.

وإذا وقفنا على هذا الأمر الثاني فإننا نجده غائبا في الخطاب الحداثي فمناقشة المرجعية الإسلامية لم تتم من أساسها، ومناقشة المنهج الإسلامي لم تتم من قواعده وإنما تمت من خلال الهدف الذي يصبو إليه والغاية التي يسعى إلى تحقيقها وهي إعادة الحاكمية للشريعة الإسلامية، فهي المسألة التي شغلت عليهم اهتمامهم وجعلت الخطاب الحداثي العربي المعاصر يجعل منها الخصم الأساسي، بل تأسيسه قام على هذا الأساس ولذلك كانت مجابهته مع الخطاب الديني وبروز مظاهر المنافسة بينهما في المجالات الإعلامية والسياسية والفكرية حول هذا الهدف الذي يعتبره الخطاب الديني عقيدة لا بد من مناصرتها ويعتبره الخطاب الحداثي عقيدة مناوئة وخطر يهدد وجوده، ولذلك فمناقشة الخطاب الحداثي للخطاب الديني كانت تدور حول هذه الغاية التي حددها الخطاب الديني.

وإذا عدنا إلى الفصول السابقة من هذا البحث وطبيعة القراءة الأركيولوجية والإبستيمولوجية وغيرها التي دارت حول أسس الخطاب الديني قد يقول قائل بأن ذلك ما يؤكد أن النقد انصب على الأسس والمبادئ التي قام عليها الخطاب الديني. والحقيقة أنه حتى ذلك النقد الذي أنجزه الخطاب الحداثي كان نقدا غائيا أكثر من أي اعتبار آخر؛ أي أنه كان يهدف إلى رفض إعادة الحاكمية إلى الشريعة الإسلامية في الواقع الإسلامي، وإلى التركيز على الإنسان كما هو ديدن الحداثة في الغرب. يقول عزيز العظمة وهو يبدي توجسه من تنامي الحركات الإسلامية التي تسعى إلى تحقيق هذه الغاية: "أذكر بأن هذا المسار الفظيع الذي يلوح أمامنا، وعيد بصيغة الوعد، إن هذا المسار ليس حتما ولا أجلا، بل هو وجه من وجوه صراع قائم منذ مدة، وإنني بتذكيري هذا إنما أساهم في إعادة الاعتبار للوعي الذاتي المساوق لتاريخنا الحديث برمته القائم في مركزه، وفي الإشارة إلى أننا لسنا بعيدين بالسليقة والأصالة والضرورة عن إمكانية إعمال العقل في سبيل المصلحة الوطنية، وإلى أن إيثار إعمال العقل، واعتبار المصلحة التاريخية على الهوى والحنين ليس غريبا عن طباعنا، فإن لم ندافع عن مركزية رؤيانا هذه في تاريخنا الحديث لظلت بلادنا العربية ضحية تاريخ ساخر منها، ومسخرة لمصلحة الآخرين ممن يريدون لها البقاء على التخلف، وليس لهذا الوعي الذاتي للنهضة إلا عنوان واحد هو العلمانية"[1127].

فهذا النص كغيره من النصوص الكثيرة التي تضمنها الخطاب الحداثي العربي المعاصر، يبين موقفه من الخطاب الديني المتمثل في الرفض والخوف منه لأن هذا الأخير هو الخصم الحقيقي للعلمانية، ولذلك قلت بأن المناقشة تمت على مستوى الغاية، وإذا كانت كذلك فإن الخطاب الحداثي وقع في عين ما أعابه على الخطاب الديني فالمسألة هنا لم تعد علمية بقدر ما أخذت تجليات أخرى مثل:

- الإيديولوجيا. فقد صارت مسألة إيديولوجية أكثر مما هي مسألة معرفية، وهذا ما تجلى في الكثير من كتابات الحداثيين، وقد مر الحديث عن سلطة النص ونقدها، وكيف أن النقد لم يكن لذاته بقدر ما كان لهدم القول بسلطة النص وعرفنا عند الجابري كيف أن الهدف الأكبر من مشروعه هو تحرير التراث من البطانة الإيديولوجية، لكنه في النهاية لم يزد عن ممارسة الإيديولوجيا، ثم تجلى الموقف أكثر تحللا من الضوابط العلمية مع أركون وهو يتحدث عن قراءته للنص القرآني فيقول: "فيما يتعلق بالقرآن فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية، ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسرا، إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة"[1128]. وهذا الكلام غاية في الخطورة، وهو ينم عن اندفاع صاحبه إلى موقف منفلت إلى درجة أن مترجم أركون قال بأنه لأول مرة يجد أركون يمدح الفوضى والتشرد والتسكع[1129] وهذا كلام خطير؛ لأن القرآن الكريم له آداب التعامل معه التي خوطب بها المسلم. وبهذا وقع الخطاب الحداثي في الإيديولوجيا التي أدان لأجلها الخطاب الديني، وابتعد عن العلمية التي ادعاها لنفسه.
- التقليد. أي أنها تقليد أكثر مما هي إبداع، وهذه آفة أخرى من آفات الخطاب الحداثي العربي المعاصر، فلم يسع إلى العمل الإبداعي بقدر ما اكتفى بالنقل والتقليد، تقليد ثقافة الغرب بطبيعة الحال، سواء ثقافته الحديثة والمناهج المعتمدة كلها تنسب إلى هذه الثقافة، أو التوسل أحيانا ببعض مبادئ وآليات الثقافة اليونانية القديمة، وفي هذا يرد الدكتور طه عبد الرحمان على الجابري ومن خلاله على النزعة المعاصرة في قراءة النص الديني أنها تقلبت بين الثقافة الغربية الحديثة والثقافة اليونانية القديمة؛ أي أن العناصر التي أبقي عليها هي في أصلها يونانية وتضمنها النص الإسلامي[1130].

من خلال ما تقدم يتبين لنا أن الخطاب الحداثي لم يمتحن المناهج المنقولة من حيث كونها الخيار المنهجي البديل، وهذا ما تبين لنا من

المبحث الأول

خلال الهدف من القراءة المعاصرة للنص الديني الذي هو بناء نهضة تعتمد على المرجعية الأصيلة، ولكن النتيجة كانت خلاف ذلك. أما بناء الدعوى والاستدلال عليها فلم يتحقق أيضا؛ فالمناهج الإسلامية لم تخضع للنقد حتى يبرهن على فشلها، ولا تم تجريبها حتى يحكم عليها بالعجز، ولذلك كان الأحرى تجريب هذه المناهج الإسلامية لا تركها وتقليد غيرها دونما اختبارها كمناهج بديلة تتكفل بالإجابة على التساؤلات الراهنة.

المطلب الثاني: التمهيد لإنزالها على النص الديني

كانت النتيجة المتوصل إليها في المطلب السابق أن القراءة الحداثية للنص الديني الإسلامي قراءة منهجية بالدرجة الأولى، وقد اجتهدت في بيان خطئها؛ لأنها لم تمتحن المناهج المنقولة من حيث كونها الخيار المنهجي البديل. وما دامت هذه القراءة قراءة منهجية بالدرجة الأولى وعلى افتراض أن النص الديني الإسلامي في حاجة إلى قراءة جديدة وفق المناهج المعاصرة، فهل تم التمهيد لإنزال هذه المناهج بما يكفي لتصبح صالحة يمكن التعاطي وفقها مع النص الديني؟

لقد تمت الإشارة في الباب الثاني إلى مبررات توظيف كل منهج على حده، والمتأمل في تلك المبررات يلمس غياب عملية التمهيد لتوظيف هذه المناهج في قراءة النص الديني الإسلامي، طبعا هذا الأمر - الاستفادة من مناهج غير إسلامية - لا يخالف الإسلام من الناحية المبدئية، وإنما يخالفه إذا تجرد من الضوابط التي وضعها الإسلام، وصار يساوي بين الدين والتاريخ، وبين الوضعي والإيماني، وبين البشري والإلهي، أما إذا وضع كل شيء في نصابه وأعطي كل موضوع حقه، وتم الالتزام بالضوابط الشرعية فساعتها يكون أمرا مشروعا، ألم يجعل الإسلام"الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها"؟[1131].

لقد أدرك حملة التصور الإسلامي في الراهن مدى الحاجة إلى عملية التجديد وقد أشرت من قبل إلى موقف الدكتور محمد عمارة من هذه القضية، فراحوا يؤكدون على ضرورة هذا التجديد خاصة على مستوى المنهج، يقول الدكتور طه عبد الرحمان: "لا سبيل إلى حصول التجديد في اليقظة الإسلامية بغير طريق التوسل في تأطير وتنظيم وتأسيس هذه التجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية، وأقدرها على مدنا بأسباب الإنتاج الفكري، وليس يخفى أن القصور في هذا الباب هو الذي جعل هذه اليقظة تنحو مناحي أطمعت الخصوم في التعرض لها دون أن يجدوا من أصحابها من يقدر على معارضتهم بما يفحم ويلجم خصومتهم، ولو أن أهل اليقظة حصّلوا ملكة منهجية عمل التغلغل في تجربة الإيمان على فتح آفاقها، لتمكنوا من إقامة فكر إسلامي جديد يحصّن هذه اليقظة ويمنع عنها تقول القائلين وتحامل المغرضين"[1132].

من خلال هذا الكلام فالحاجة إلى التجديد المنهجي بالنسبة للمسلم المعاصر حاجة ماسة، بل اعتبرت شرط حراسة هذه اليقظة الدينية، ولكن لا بد لها أن تكون منضبطة شرعيا، وهذا ما أشار إليه الدكتور طه عبد الرحمان في هذا النص "التغلغل في تجربة الإيمان" لأنها بذلك تصير مناهج إيمانية وبهذا يتحدد لنا لماذا التمهيد لإنزالها على النص الديني الإسلامي؟ إنه لعدة أسباب أهمها:

1. تباين الموضوع والمنهج. وإن تمت الإشارة إليه في المطلب السابق لكنه يطرح على مستوى هذا المطلب كذلك؛ فالمنهج ينتسب إلى مجال ثقافي هو الثقافة الغربية، والنص هو النص الديني الإسلامي، والاختلاف بينهما متحقق على عدة مستويات؛ فعلى مستوى المبدأ النص إلهي المصدر وبذلك فهو نص ديني، أما المنهج فهو وضع بشري. وعلى مستوى الغاية النص يسعى إلى ربط الشهادة بالغيب، والمنهج يريد الفصل بينهما، النص الديني يهدف إلى إسعاد الإنسان في الحياة الدنيا وفي الآخرة. والمنهج يريد التركيز على الدنيا فقط. كما أن التباين بينهما متحقق على مستوى مادة الدراسة ففي الإطار الإسلامي مادة الدراسة هو نص الوحي. أما في الإطار الغربي مادة الدراسة هي الموروث الفلسفي.

فالتباين المتحقق على هذه المستويات أحد الحواجز التي تحول دون تعميم المناهج الحديثة إلا إذا تم التمهيد لإنزالها على النص الديني، بأن يتم تكييفها وفق مبدأ وغاية النص الديني مثلا، أو يتم البحث عن العناصر المشتركة بين هذه المناهج والموضوع المدروس بما يتيح الاعتماد عليها في عملية القراءة، كما استعمل علماء الإسلام في القديم المنطق الأرسطي بناء على العناصر الموضوعية التي تضمنها المنطق. والتي لا تخالف النص ولا تخالف العقل. من الأمور التي تقتضي التمهيد لهذه المناهج إذا كونها غريبة عن النص، وإن كان الخطاب الحداثي يلتمس التبرير بأسم العلم؛ أي أن هذه المناهج تنتسب إلى العلم الحديث الذي حقق قدرا كافيا من الموضوعية تمكّنه من استعماله حتى خارج إطاره.

لكن هذا الكلام لا يؤخذ على إطلاقه وسبق الذكر أن هذه المناهج يمكن أن تكون ممارسة إيديولوجية، وبالتالي وقعت في عين ما حذرت منه، ويقوى هذا الاحتمال خاصة إذا عرفنا أنها مناهج المستشرقين، ومواقفهم من الإسلام وتراثه مواقف معروفة بالعداء. يقول الدكتور طه عبد الرحمان: "لكن المستشرق وإن زانه علم منبثق من أصول تراثه، وتطلع إلى أن يستخدم هذا العلم في الكشف عن غير تراثه فلا يجوز

المبحث الأول

أن يطمئن أصحاب هذا التراث إلى أحكامه، حتى يقوم الدليل القاطع على حصول أسباب الاطمئنان، وليس ذاك لأن المستشرق ما يفتأ يلبس على الغير، ويشكك فيما عنده وفيما ورثه كما وقع من بعضهم وإنما لأن المعرفة التي يحملها ليست من صنف المعرفة التي تولدت بها مضامين التراث الإسلامي العربي وتكونت بها مقاصده"[1133]. من هنا فأحد العوامل التي توجب التمهيد كون هذه المناهج غريبة عن النص، بل وهي المناهج التي لا تخلو من خلفية؛ هذه الخلفية التي تقضي على الصبغة العلمية وبالتالي يزول المبرر الذي على أساسه اعتمدت.

2. حاجز اللغة. فهذه المناهج صيغت بلغات هي اللغات الأوروبية الحديثة، بينما النص عربي اللغة. هذا التباين اللغوي جعل عملية إنزال المنهج على النص الديني يتوسل فيها بعملية الترجمة، وهذه العملية تقتضي أمرين اثنين:

- إتقان اللغة المنقول منها.
- إتقان اللغة المنقول إليها.

وهي عملية ليست بالشيء اليسير، بل تقتضي جهدا جبارا عادة ما يكون جهد مؤسسات لا جهد أفراد. هذا وجه من وجوه الصعوبة، أما الجانب الثاني فهو عدم المعرفة بالعربية ولذلك نجد في الكثير من الأحيان المفاهيم الموظفة توظف كما هي دون بحث عن مقابل لها في العربية، وعدم المعرفة باللغة العربية أوقع دعاة الأخذ بالمناهج المعاصرة في العبارة القلقة التي لا تستقيم والكلام العربي السليم، الفاقدة لأصول التبليغ في اللغة الغربية[1134] وعدم امتلاك اللغة العربية وهي اللغة المنقول إليها يحتم عملية تمهيد تتمثل أولا في إتقان هذه اللغة بما يمكن مستعملها من تبيئة أي مصطلح ينقله إليها.

وفي هذا نجد الدكتور طه عبد الرحمان يعاتب الجابري على ترجمته الخاطئة حينما نقل نصا فرنسيا هو: "La logique est La physique de lobjet quelconque" والتي تأولها الجابري بقوله: "إن المنطق أو العقل هو في نهاية التحليل جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما، وهكذا فكلما توفر لدينا موضوع ذو خصوصية واضحة أمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص"[1135]. هذا التأويل عابه الدكتور طه عبد الرحمان لسببين: أما الأول فهو عدم ذكر المصدر الذي أخذ منه، والثاني هو عدم دقة الترجمة ولذلك قال بأن المقابل العربي للعبارة السابقة هو: "المنطق يدرس كل الموضوعات أيا كانت، بمعنى أن القوانين التي يستخرجها ليست خاصة بهذا الموضوع أو ذاك، وإنما شاملة لكل الموضوعات كائنة ما كانت"[1136].

وبهذا فالترجمة ليست دائما أمينة، الأمر الذي يقتضي التمهيد لعملية نقل المنهج، هذا التمهيد الذي يتمثل في إتقان اللغتين معا: الأصلية والمنقول إليها حتى يمكن تفادي الخطأ وحتى تكون الترجمة ترجمة دقيقة. ومن جهة أخرى الاعتماد على الترجمة لا يسلم من التجلي الأيديولوجي، بالإضافة إلى خصوصيتها ولفظيتها خلاف المنهج الذي اعتبر موسوما بالعقلانية، وهذا فيما يتعلق باللغة المنقول منها من هذين الوجهين؛ أعني صعوبة الترجمة، وتجلياتها الإيديولوجية تكون حاجزا لا بد من أخذه بعين الاعتبار خاصة إذا ما تعلق الأمر بالنص الديني الإسلامي وبشكل أخص النص القرآني، ولهذا فالعملية تقتضي إجراء تمهيد به تكيف هذه المناهج مع مقتضيات النص الديني الإسلامي. وهنا يمكن التساؤل كيف يتم هذا التمهيد بناء على ما تقدم من بيان ضرورته؟ يمكن تصور كيفية هذا التمهيد، إنه يقوم على عدة أمور منها:

1. إتقان اللغة العربية. لأن اللغة العربية هي اللغة التي قامت عليها النصوص الإسلامية كلها سواء النص القرآني أو النص النبوي أو النص التراثي، ولذلك لا يمكن لدارس النص الديني الإسلامي والباحث فيه أن يبحث دونما علم بالعربية أو بزاد قليل فيها ولذلك كان علماء الإسلام يشترطون فيمن يبحث في النص الديني أن يكون على قدر كاف من العلم باللغة العربية يؤهله إلى تفسير شيء من القرآن الكريم أو من حديث النبي صلى الله عليه وسلم، أو حتى في مجال الاجتهاد من أجل استنباط حكم أو بناء قاعدة فقهية أو أصولية أو غير ذلك.

فاللغة العربية إذا شرط لا يمكن إغفاله بحال من الأحوال، والناظر في الخطاب الحداثي يجده يشير إلى هذا الأمر، فقد تم الوقوف على طبيعة نظرة الحداثيين إلى النص الديني الإسلامي على أنه نص لغوي كسائر النصوص اللغوية، كما أننا وجدنا مع محمد أركون اشتراطه على من يأخذ بالمناهج المعاصرة أن يقرأ بلغة من اللغات الأوروبية المعاصرة، وأنه من لم يستوف هذا الشرط فإنه غير مؤهل لخوض غمار البحث في الأنثربولوجيا أو في أي علم من العلوم الإنسانية بالمستوى التي هي عليه الآن في الإطار الغربي، والمفارقة هنا أنه لم يشترط على من يبحث في النص الديني الإسلامي أن يكون ممن يجيد اللغة العربية؟!، بل كثيرا ما يقف عند ترجمة بعض أقوال أو مقالات المستشرقين ويوظفها مترجمة دونما اشتراط للغة العربية، وحتى بعض الحداثيين العرب أنفسهم تكوينهم غير عربي، ويكتبون بغير العربية، ومنهم محمد أركون نفسه الذي يكتب بالفرنسية ثم تترجم أعماله إلى العربية، وقد أشرت من قبل إلى مسألة الترجمة وما يصاحبها من عوائق تحول دون بلوغ الحقيقة، ودون إنجاز معرفية موضوعية.

وقد أشار الدكتور طه عبد الرحمان إلى هذه المسألة - إتقان اللغة العربية - على أساس أن العلوم الإسلامية صيغت باللغة العربية،

المبحث الأول

ولذلك يجب إتقان هذه اللغة؛ لأن عدم إتقانها هو الذي تسبب في بعض النتائج التي توصلت إليها القراءة الحداثية كالنظرة التجزيئية التفاضلية[1137]. كما أن إتقانها يمكّن من معرفة علاقتها بالنص القرآني خاصة، وذلك ما يجعل النظرة اللسانية كما أخذ بها المنهج اللساني نظرة غير سوية لأنها لم تراع طبيعة العلاقة بين النص القرآني واللغة العربية. من جهة أخرى إتقان اللغة العربية هو الذي يمكّن مستعمليها من بناء تصور معين للمناهج المنقولة، ويتم العمل على تكييف هذه المناهج مع طبيعة النص، وتصاغ صياغة أخرى وتستبدل مفاهيمها بمفاهيم عربية، وهكذا تكون قد قربت من النص الديني الإسلامي وتم التمهيد لتطبيقها عليه أو قراءته بها فليست المناهج المنقولة مرفوضة لمجرد كونها منقولة، بل هي مرفوضة لأنها لا تتناسب والنص الديني الإسلامي، بدليل أن المنطق وهو من العلوم المنقولة في القديم تم التمهيد له وتمت الاستفادة منه في العلوم الإسلامية، وبدليل أن نتائج العلوم الطبيعية في العصر الحديث يستعان بها في بناء الإعجاز العلمي في القرآن والسنة.

2. إتقان المنهج الإسلامي. لأن إتقانه أمر كفيل بعدة أمور كلها تعين على عملية التمهيد لتطبيق المناهج المنقولة على النص الديني، مثل:

- مدى الاكتفاء به ومدى الحاجة إلى غيره؛ وهذا في الإطار العام الذي يوجب اختيار المنهج بناء على طبيعة الموضوع، فالوقوف عند المنهج مرهون بإتقانه ومعرفته حق المعرفة، والدعوة إلى تجاوزه واستعارة مناهج أخرى موقوفة كذلك على إتقانه ومعرفته حق المعرفة. وعدم إتقان هذا المنهج هي التي جعلت الحكم عليه بالعجز، وقد مر بيان ذلك دونما تجريب لهذا المنهج، ولهذا نجد في بعض الأحيان مثلا الحكم على علوم الحديث بأنها وصلت إلى غايتها، وأنها علوم نضجت واحترقت، وأن منهج المحدثين صار مدعاة للسخرية[1138]. في حين أن هؤلاء النقاد، ودعاة التحديث لا أحد منهم مثلا تحدث عن المنطق الصوري الذي اعتبر مولده كاملا مع أرسطو، وأنه اعتبر علما جامدا لا يفيد منذ عهد ديكارت ولذلك أبدل بالمنطق الرياضي، رغم ذلك لا تزال المقولات المنطقية متداولة في أدبياتهم وأحسب أن السبب هو عدم إتقان المنهج الإسلامي الذي من خلاله يعرفون هل هو جدير بالاعتماد أم أنه دون ذلك. لكن الحكم عليه بالعجز كان مسبقا، دونما معرفة حقيقة هذا المنهج. ويرجع الدكتور طه عبد الرحمان عدم هذا الإتقان إلى سبب قوي هو عدم معرفة اللغة نفسها فيقول: "فكيف يصح إذا لمن لا يجيد لغة التراث أن يدعي لنفسه المقدرة على تقويمه؟ فمن أين يقع على حقيقة مضامينه وعلى كنه آلياته؟!"[1139].
- معرفة مواطن الصحة فيه ومواطن الخطأ. فلا يمكن معرفة ذلك إلا من خلال إتقان هذا المنهج، والهدف العام للقراءة المعاصرة يقتضي هذا: لأن الانتظام في المرجعية الإسلامية اقتضى منهجية معينة، ولكن قبل ذلك لا بد من معرفة مواطن الصواب لاستثمارها، ومواطن الخطأ التي يمكن أن يكون وقع فيها المسلمون فيتم تجنبها. والمفارقة أننا حينما نعود إلى ما يقوله الحداثيون نجده مستساغا لكن ما يطبقونه يخالفون فيه أقوالهم، فقد قالوا بضرورة العودة إلى المرجعية الإسلامية، ولكن عند التطبيق قالوا بالانفصال عنها، وقالوا عن أنفسهم بأنهم مجددين، ولكنهم لم يمارسوا التجديد بل مارسوا النقد والقطيعة، واعتبروا أعمالهم اجتهادات تحل محل اجتهادات الشافعي والإمام الشاطبي ولكنهم لم ينضبطوا بشيء من ضوابط الاجتهاد، ولذلك لم تتيسر لهم معرفة مواطن الصواب والخطأ في المنهج الإسلامي، وذلك أمر كاف في عدم قدرتهم على الحكم عليه بالعجز أو بعدم الصلاحية.

فلو أتقن المنهج الإسلامي لتم التعرف حقيقة على مدى قدرته بالنهوض بقراءة معاصرة للنص الديني، ولتم من خلال ذلك الإجابة على الأسئلة المطروحة في ساحة الفكر المعاصر، وإذا أدركت نقائص معينة في هذا المنهج ساعتها يمكن الاستفادة من مناهج الآخرين بما فيها المناهج المعاصرة، فيتم انتقاء ما يتلاءم مع النص المدروس وما ينسجم مع البناء العام للمنهج الإسلامي، فتكون العملية عملية تمهيد لإنزال هذه المناهج على النص الديني الإسلامي.

3. إتقان المنهج الغربي. أي المنهج الغربي الحديث؛ فمن خلال إتقانه وقبل ذلك إتقان المنهج الإسلامي، وتجاوز حاجز اللغة، من خلال ذلك يتسنى استعمال هذه المناهج في مجال النص الديني الإسلامي وليست هي التي تستخدم المؤمنين بها، وهذا الذي كان يقوله أصحاب المنهج اللساني عن اللغة بأنها توظفهم بقدر ما يوظفونها؛ لأن الإنسان حينما يفكر يفكر بلغة، وإتقان المنهج الغربي يتيح لمستعمليه من حملة الخطاب الحداثي في الوقت المعاصر معرفة عدة أمور منها:

- مدى التآلف والتنافر بينه وبين النص والمنهج الإسلاميين. وبناء على ذلك يتم التعرف على أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف فيتم التقريب بين أوجه الاتفاق، ويوحد بينهما، أما ما خالف المنهج الإسلامي فيتم طرحه، وهكذا يمكن التمهيد لإنزال هذه المناهج على النص الإسلامي، وهذه خطوة لا يمكن إنجازها إلا بمعرفة المنهج الغربي حق المعرفة.
- مدى الحاجة إليه. وهو أمر منوط بالأول فإذا كان المنهج الغربي في تنافر دائم مع النص الإسلامي فلا تكن هناك حاجة إليه، وإذا كانت هناك محطات تآلف فتلك هي المحطات التي تتحدد فيها الحاجة إلى هذه المناهج، وهذا أمر مرهون بإتقان هذا المنهج الغربي. أما إذا كان استعماله والدعوة إلى ضرورة توظيفه على أساس الإعجاب به فقط أو على أساس خلفية إيديولوجية فقط ففي هذه الحال يتعذر استخدامه. أما إذا تم إتقانه وعرفت مواطن الصحة فيه ومواطن الخطأ فالإسلام لا يخشى الحق والصواب حتى وإن ظهر على يد مخالفيه، وقد رد الدكتور طه عبد الرحمان بعض الآثار والنتائج التي توصلت إليها القراءة المعاصرة للنص الديني معتبرا دعاتها مقلدين فقال: "وحتى لو قدرنا أن المناهج الحداثية لا يضاهيها غيرها، ولا يبطلها مرور سير الزمن عليها، فهل ملك هؤلاء المقلدون خاصية تقنياتها، وتفننوا في استعمالها، حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها، فيخرجون التراث على مقتضاها ويفتون بإلغائه أو بحصره؟"[1140].

هذا إنكار عليهم كونهم لم يتقنوا هذه المناهج ورغم ذلك ينقلوها إلى المجال الإسلامي الذي ليس مجالها، ثم يحكم عليهم بعدم معرفتهم

المبحث الأول

بهذه المناهج فيقول: "الواقع أن التمكن من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم، ولا التفنن في استخدامها كان طوع أيديهم ولا ينكر ذلك إلا من هو دونهم تمكنا في العلم ودونهم تفننا في العمل، ولا أدل على ذلك من أنهم عاجزون عن الاستقلال عن تلك المناهج والإتيان بما يقابلها ولو على نمطها"[1141].

من هنا تبدو أهمية إتقان المنهج أي منهج إذا أريد نقله وإسقاطه في خارج مجاله. كما أن إتقان المنهج الإسلامي ورفع حاجز اللغة أيضا من الضروريات. من خلال المعرفة بهذه العناصر الثلاثة يمكن التمهيد لتوظيف هذه المناهج في الإطار الإسلامي: فعن طريق رفع حاجز اللغة يتم تفادي إيديولوجية الترجمة، وعن طريق إتقان المنهج الإسلامي تعرف مدى الحاجة إلى غيره، وعن طريق إتقان المنهج الغربي نعرف مدى إمكانية استعماله في قراءة النص الديني الإسلامي.

ومن خلال ما تقدم تبين لنا أن هذه الآليات لم تراع في الخطاب الحداثي، الأمر الذي أدى إلى تأسيس رؤية غربية عن الرؤية الإسلامية، وإلى تكريس نتائج تخالف الإسلام، وأهم هذه النتائج القول بتاريخية النص الديني التي هي مدار هذا البحث وموضوعه. وإذا كانت هذه العناصر هي التي تقوم عليها عملية التمهيد لإنزال المناهج الغربية على النص الديني فهل تحققت أم لا؟. من خلال الإجابة على هذا التساؤل التي يجب أن تنبع من تتبع كتابات الحداثيين يمكن الحكم بأنها تحققت أم لا وبالتالي هل تم التمهيد لها أم لا؟.

فبالنسبة لشرط اللغة يمكن القول بأنه لم يتوفر بالقدر الذي يمكن الخطاب الحداثي من إنجاز قراءة معاصرة للنص الديني ولا أدل على ذلك من:

- تخصص المشتغلين بهذه القراءة. فهؤلاء ليسوا ممن تخصص في الدراسات اللغوية أو في الأدب العربي، وإنما كانت تخصصاتهم في سائر فروع العلوم الإنسانية كالأنثربولوجيا، أو في الفلسفة، أو التاريخ، أو علم الاجتماع، وحتى في الهندسة، وقل منهم من كان متخصصا في اللغويات، وهذا ما يجعل إتقان اللغة أمر غير متحقق. ومنهم من كان متخصصا حتى في العلوم التقنية. فقد كان محمد شحرور مهندسا وأحد الذين تناولوا بالدراسة النص القرآني ضمن كتابه "الكتاب والقرآن". والذي أراد فيه أن يقرأ القرآن الكريم قراءة تأويلية تقوم على أساس لغوي بالدرجة الأولى.

وقد آل كلامه إلى نتائج عبثية، اعتبرت لعب: "بنصوص القرآن المجيد لعبا عبثيا تضليليا شبيها بألاعيب السحرة القائمة على خفة الحركة، ومخادعة النظر بالإرادة والإخفاء متظاهرا بنفاق مكشوف يزعم فيه قبول القرآن المجيد كتابا ربانيا، وباذلا جهدا شيطانيا كبيرا لتفريغ معظم نصوصه من دلالاتها على أحكام الله عز وجل المنظمة لسلوك الناس في الحياة، وجعلها قابلة لاحتواء معاني أخرى ونظم أخرى هي من أوضاع البشر الضالين المفسدين في الأرض، وجعلها قابلة لأن تتطور مع أهواء الناس وشهواتهم وأوحال قذراتهم في حضيض الإباحية وكل جريمة منكرة"[1142].

وهذا الكلام الذي يبدو فيه صاحبه متفعلا له ما يبرره فالتأويلات الفاسدة التي قام بها صاحب الكتاب والقرآن والتي أراد إقامتها على اللغة لا تستساغ حتى إذا قضي بتطور اللغة كما تتطور المادة الحية فمثلا: تأويله للجيب في آية الحجاب:

(... **وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**) (النور: 31) فلا يفسر الجيب على أنه الصدر بل يفسره تفسيرات أخرى أباح من خلالها أن تظهر المرأة المسلمة ماعدا مواقع هي مستورة أصلا عند المسلمين وعند غيرهم[1143]، وغير هذا كثير ولا شك أن سبب ذلك هو عدم إتقان العربية، بل عدم التخصص حتى في تخصص قريب منها أو قريب من العلوم الإسلامية.

- لغة كتاباتهم. فالكثير منهم يكتب بغير العربية، وتلك نتيجة طبيعية للقراءة؛ أي أنهم يقرأون بغير العربية. وما دامت اللغة ملازمة للفكر، وتربطهما علاقة تأثير وتأثر يصبح الفكر مصبوغا بصبغة تلك اللغة التي ليست هي اللغة العربية، ولذلك كانت معظم أعمالهم تعتمد على الترجمة، وقد تمت الإشارة إلى خطرها، بل وجدنا خاصة مع أركون أنه كان يرى أن من يريد أن يقتحم مجال القراءة المعاصرة للنص الديني فإنه يحتاج إلى منفى لغوي؛ أي لا يكتب بالعربية، وإنما بغيرها من اللغات الغربية الحديثة. وسواء كان الأمر يبعد تخصص هؤلاء المفكرين عن اللغة العربية وعن العلوم الإسلامية أو كتابتهم وقراءتهم بغير اللغة العربية، ففي الحالتين نجد أن عنصرا تمهيديا - إتقان اللغة - مفقود لدى هؤلاء مما يجعل استعمال هذه المناهج وإخضاع النص الديني لها من قبيل وضع الشيء في غير محله.

أما عن إتقان المنهج الإسلامي فهو أمر لم يتحقق كذلك؛ ذلك لأن الحداثيين العرب لم يجربوا هذا المنهج، وبالتالي لم يتسن لهم معرفة مواطن الصحة فيه ومواطن الخطأ التي في ضوئها تتحدد الحاجة إلى مناهج أخرى. ولذلك إذا جئنا إلى وصف موقفهم من المنهج الإسلامي فقد تجلى في نقده أكثر من أي شيء آخر وذلك بناء على:

1. كونه منهجا دينيا. فالفكر الديني من زاوية الحداثة تم تجاوزه، وصار الفكر السائد هو الفكر الوضعي الذي يعتمد على العلوم الحديثة، وترك الدين وعدم الاعتناء به أو الاعتماد عليه، وهذا من أهم الأهداف التي تسعى إليها الحداثة الغربية، وذكر منظروها أن سعيها منذ القرن السادس عشر كان بغرض تحقيق ما سمي بالخروج من الدين[1144] فهذا الهدف الأكبر للحداثة الغربية الذي ظلت تدور في فلكه الحداثات الأخرى - إن جاز قول هذا - ومنها الخطاب الحداثي العربي المعاصر فقد أهمل المنهج الإسلامي لا لشيء إلا لأنه منهجا دينيا، بحجة أن العصر ليس عصر الدين بل عصر العلم.

في هذا المجال نجد أركون وهو يتحدث عن مفهوم "الحقيقة "أو "الدين الصحيح" يقول بأن الحداثة تعلمنا وتقول في هذا الموضوع بأن بنية الحقيقة على هذا النحو هي دوغمائية أي أنها تعتمد على أمور خارجة عن العقل البشري، وأن خروج هذه الحقيقة عن سلطة العقل ذلك

المبحث الأول

ما يؤدي إلى تأزيم مفهوم "الحقيقة" في حد ذاته[1145]، وفي هذا اعتراف بل ودعوة ضمنية إلى العزوف عن المنهج الديني، واللجوء إلى المناهج الحديثة لأنها مناهج خضعت للفحص العقلي، أما الأمور الدينية فإنها غير ذلك.

2. كونه منهجا قديما. فهو منهج تقليدي لم يستوعب الإشكاليات المعاصرة، بينما المناهج المطبقة أخذت بأحدث النتائج والكشوفات التي توصلت إليها المعارف الحديثة. ولكن ذات الخطاب يغفل أحيانا حينما لا يراعي ثبات هذه المعارف، بل حتى نزعة الحداثة التي نشأت في البلاد الغربية وأحضان الثقافة الغربية العالمة تم تجاوزها وصارت النزعة السائدة الآن نزعة ما بعد الحداثة. وهذا ما يجعل انتقاد المنهج الإسلامي يجب أن يتم من داخله، وذلك يقتضي التمكن منه أولا سواء كان المنهج الأصولي أو التاريخي أو الحديثي أو غير ذلك. أما عن إتقان المنهج الغربي فأحسب أن حملة الخطاب الحداثي يتفاوتون في ذلك، فأركون مثلا ممن أتيح له الإطلاع على هذا المنهج والتمكن منه، لكن مشكلته أنه لم ينجز قراءات كاملة بقدر ما كان يثير إشكاليات في المجال الإسلامي.

مما تقدم يمكن القول أن عملية القراءة فعل معقد، والقراءة المعاصرة بالصورة التي يريد الخطاب الحداثي العربي المعاصر أن يؤسسها حول النص الإسلامي أو أسسها نسبيا أمر يكون أكثر تعقيدا؛ ذلك لأنه يريد إخضاع نص له خصوصياته هو النص الديني الإسلامي لمنهج غريب عنه هو المنهج الوضعي الغربي، وتتعقد العملية أكثر حينما نجد المشتغلين بهذه القراءة ألزموا أنفسهم بإخضاع المنهج للنص، ولكن أثناء الممارسة كان العكس. وبالتالي فعملية نقل المنهج الغربي إلى الإطار الإسلامي افتقدت شرطين أساسيين، أما أحدهما فهو عدم نقده من حيث كونه الخيار المنهجي البديل، وأما الثاني فهو عدم التمهيد للتنزيل على النص الديني الإسلامي.

المبحث الأول

المبحث الثاني
المناهج المعتمدة وطبيعة النص

المطلب الأول: المنهج اللساني

إن نقد المنهج اللساني الذي خصص له هذا المطلب يمكن أن ينظر إليه من زاويتين: الأولى هل الدعوة إليه تعني أن علماء الإسلام أهملوا هذا المنهج؟. والثانية هل هذا المنهج بأقسامه المختلفة هو المنهج الكفيل بزحزحة القناعات، أو لتكوين وعي علمي بالنص الديني على حد تعبير أركون ونصر حامد أبو زيد؟.

أما الزاوية الأولى التي نقف فيها عند علماء الإسلام وهل أهملوا التحليل الألسني في دراستهم للنص الديني بجميع أقسامه أم لا؟ فيمكن أن نقول أن هذه من المغالطات؛ فعلماء العربية وعلماء الإسلام منذ تأسيس العلوم العربية والإسلامية لم يهملوا البحث اللغوي، بل أقاموا هذه العلوم على العلم باللغة بالدرجة الأولى، وإن لم يتأسس عندهم المصطلح "لسانيات" في القديم إلا أنهم بحثوا في اللغة بحثا لسانيا. كما درسوا القرآن الكريم والسنة والنبوية في ضوء البحث اللساني. وقد سبقت الإشارة إلى كتاب "الخصائص"، وكيف أن صاحبه درس مسائل اللغة فيه دراسة لسانية بالمفهوم الحديث، وكتاب "الصاحبي في فقه اللغة" الذي كان على نفس المنوال، كما نجد كتاب "المزهر في علوم اللغة" لجلال الدين السيوطي الذي كان في نفس المجال أيضا.

والباعث على الاهتمام بهذا البحث اللغوي ذي الطابع اللساني بالمفهوم الحديث والمعاصر هو محاولة دراسة نصوص الوحي قرآنا وسنة من أجل فهم معنى، أو استنباط حكم، أو معرفة دلالة لفظ، أو غير ذلك من الأمور المرجوة من البحث في القرآن والسنة ولهذا تأسست معارف وعلوم عربية وإسلامية لا يمكن الخوض فيها إلا إذا كان الباحث يتوفر على رصيد لغوي ولساني كالتفسير وأصول الفقه مثلا؛ إذ لا يمكن للمفسر أن يحدد معنى كلمة معينة أو أن يتناولها دونما معرفة بأضدادها ومرادفاتها، وطبيعة استعمالها عند العرب قبل الإسلام وغير ذلك، وهذا ما يتجلى أيضا في البحث الأصولي في مسائل دلالات الألفاظ، وكيفية تحديد الأحكام التي تدل عليها، والأمر نفسه في باب العقيدة؛ فقد بحث العلماء ألفاظ القرآن الكريم المرتبطة بمسائل العقيدة من حيث معانيها، وإمكانية أو عدم إمكانية تأويلها وغير ذلك.

ومنه يمكن القول بأن المنهج اللساني أو منهج البحث اللغوي الذي تجددت الدعوة إلى الأخذ به في الوقت المعاصر لم يكن مهملا في العلوم الإسلامية والعربية، بل كان الفكر اللغوي والمنهج اللغوي هو المنهج المسيطر، وعن الإرث اللغوي الغزير قال الدكتور المسدي: "يكاد يجزم الناظر بأن العرب بين قديمهم وحديثهم قد أتوا كليا على لغتهم جمعا وتمحيصا ثم دراسة وتنظيما، حتى عدت علومهم في اللغة مضرب الاكتمال"[1146]. فالبحث اللغوي لم يكن متأخرا ولا مستبعدا من اهتمامات المسلمين، بل على العكس من ذلك كان في صدارة اهتماماتهم، حتى وسمت الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة اللغة. يقول الدكتور محمد عابد الجابري: "إذا كانت الفلسفة هي معجزة اليونان فإن علوم العربية هي معجزة العرب"[1147]. من هنا يمكن أن نستنتج أن مناهج البحث اللغوي أو المناهج اللسانية التي يدعو الخطاب الحداثي إلى تطبيقها في دراسة النص الديني ليست المناهج التي وضعها علماء الإسلام والعربية، حتى وإن كانت هذه المناهج قاصرة يفترض أن تكون الدعوة والعمل على تطويرها؛ لأنها على اتساق تام مع النص الديني الذي أسست خصيصا لخدمته. لم تكن هذه المناهج هي المقصودة بل المقصود مناهج اللسانيات الحديثة التي تأسست في الغرب وفي أحضان الثقافة الغربية بكل خصوصياتها وهذا ما لا يستقيم منهجيا، فالمفروض أن يكون المنهج ملائما لطبيعة النص، لا غريبا عن النص بشكل كلي.

أما الزاوية الثانية والتي تتعلق بطبيعة منهج اللسانيات الحدثية بأقسامه المختلفة، ومدى الاعتماد عليها في دراسة النص الديني دراسة علمية، ففي هذا يمكن أن نقف عند كل قسم على حدة. أما المنهج المقارن فيمكن أن ينظر إليه من نهايته؛ أي من النتائج التي توصل إليها أو أنجزها مثل: إثبات التطابق بين لغتين أو أكثر، والقول بتطور اللغات، فإثبات التطابق بين اللغات يقتضي عملية مقارنات ينبغي أن تكون غاية في الدقة، وجمع كل المعلومات باللغات التي تكون محل عملية المقارنة. وهذه العملية تتوقف على عملية استقراء كل حيثيات هذه اللغات والاعتماد عليها حتى تكون عملية المقارنة ناجحة، تثبت من خلالها علاقة لغة بلغة أخرى، فلا يمكن الاعتماد على مجرد وجود ألفاظ في تلك اللغة وهذه اللغة للحكم بأن إحداهما أصل للأخرى، أو أنها فرع من فروعها في صورة متطورة. ولهذا صار هذا المنهج محل انتقادات كثيرة، يقول الدكتور عبد الواحد وافي عن الدراسات المقارنة: "كثيرا ما تكونعرضة للزلل والانحراف عن جادة الصواب، غير أن معظم الأخطاء بهذا الصدد لا يرجع في الحقيقة إلى الطريقة ذاتها وإنما يرجع إلى سوء استخدامها، وخاصة إلى نقص الاستقراء والتسرع في صوغ القوانين العامة"[1148].

فأحد العقبات التي تحول دون نجاعة هذا المنهج كون مستعمله يتعذر عليه الإلمام باللغتين أو باللغات التي تجري المقارنة بينها، ولذلك قد يتسرع لمجرد وجود شبه بين ظاهرتين لغويتين فيبني عليه حكما أو قانونا، مع احتمال كون الواقع خلاف ذلك فقد لا تكون بين الظاهرتين علاقة سببية، وإنما هي علاقة مساوقة، وبروز متزامن ليس إلا، كما يمكن أن يكون سبب الاتفاق هو كون إحدى اللغتين قد اقتبست من الأخرى اقتباسا مع كونهما من عائلتين مختلفتين، كأن تقتبس السريانية وهي لغة سامية من الإغريقية وهي من اللغات الهندأوروبية، أو كما اقتبست اللغة التركية من اللغة العربية مع العلم أنهما من عائلتين مختلفتين[1149]. من هنا يصبح إثبات تطابق اللغات ليس بالعملية اليسيرة، ومنه تصبح نجاعة هذا المنهج غير معتبرة. وما يؤكد ذلك هو بروز انتقادات مبكرة لهذا المنهج منها انتقادات دي سوسير الذي اعتبر المدرسة المقارنة لم تتفق على تشكيل العلم الألسني الحقيقي، وذلك بسبب عدم توخيها طبيعة عرض دراستها. ولذلك يعتبر دي سوسير الخطأ الأول في هذا المنهج الذي نتجت عنه الأخطاء الأخرى، أن القواعد المقارنة لم تتساءل عن معنى التقارب الذي كانت تبحث عنه في اللغات الهندأوروبية، ولا عن ماهية العلاقات التي كانت تكشفها ولهذا كان هذا المنهج في نظر دي سوسير غير قادر على الاستنتاج؛ لأن هؤلاء المقارنين درسوا الظواهر اللغوية كما هي في الظواهر الطبيعية الحية[1150]. بل ذهب دي سوسير إلى أبعد من ذلك فاعتبر هذا المنهج: "يستجر مجموعة من التصورات الخاطئة لا تتفق مع أي شيء إطلاقا على أرض الواقع، وهي فوق ذلك غريبة كل الغرابة عن الشروط الحقيقية لكل لسان"[1151].

أما المنهج التاريخي فهو الآخر لم يسلم من النقد وذلك لطبيعته وطبيعة الموضوع الذي يتعامل معه؛ فهو منهج قوامه استرداد الظواهر المدروسة ومحاولة استنتاج النتائج التي تركتها. هذه الظواهر حدثت في التاريخ وبالتالي الطريقة المتاحة لتوظيف هذا المنهج هي الاعتماد على النصوص وإذا كان الأمر كذلك فيصبح عمل الباحث المعتمد المنهج التاريخي مجرد مقاربة لا تسلم من الخطأ، ضف إلى ذلك أن هذا المنهج يهدف إلى رصد محطات التطور في لغة معينة، ووضع قوانين تضبط عوامل التطور من خلال هذا التتبع الزمني، ومن خلال مقارنة الظواهر ببعضها البعض، وهي عملية غير مأمونة النتائج وتبقى مجرد استنتاج قابل للنقد وفي هذا يقول الدكتور عبد الواحد وافي: "فمن المجازفة أن نعزو تطورا دلاليا حدث في لغة قديمة إلى عوامل مماثلة التي أحدثت تطورا يشبهه في لغة حديثة"[1152].

كما أن هذا المنهج الذي يتتبع التطور اللغوي كظواهر تاريخية على مستوى لغة معينة، ومن المعلوم أنه من خصوصيات الظاهرة التاريخية أنها تحدث مرة واحدة ولا تتكرر، وإذا كانت كذلك تصبح دراستها غاية في الصعوبة حتى إذا كانت هذه الظاهرة حادثة طبيعية ويكون الأمر أكثر صعوبة إذا كانت الظاهرة المدروسة هي اللغة الإنسانية أو بعض الظواهر على مستوى لغة معينة. وكان من الذين انتقدوا هذا المنهج دي سوسير نفسه، ويتجلى نقده في تحفظه على توظيف المصطلح فكان يرى أن مصطلح لسانيات تطورية أنسب وأكثر دقة من مصطلح لسانيات تاريخية. وقد تمت الإشارة إلى ذلك أثناء الحديث عن هذا المنهج.

كما أن هذا المنهج لقي انتقادات خاصة للأهداف التي كان يصبو إليها مثل الدعوة إلى تطبيق صرامة المنهج التاريخي في دراسة الظاهرة الطبيعية على الظواهر اللغوية، وهذه الفكرة جوبهت بالرفض من طرف الباحثين الذين ينتسبون إلى المدرسة المثالية التي تؤكد على دور المتكلم في تغيير اللغة ولذلك اعتبرت غير ناجحة مقارنة بغيرها، وقد كان المستوى الصوتي كمستوى لغوي هو الذي يطبق عليه المنهج التاريخي بالصرامة المذكورة، وهذا ما أدى ببعض الباحثين ممن يتبنون المنهج نفسه إلى تبني موقف مخالف، إذ طرحت فكرة عدم انتظام القوانين الصوتية، وأنها يمكن أن تخضع لقوانين نفسية واجتماعية تفسر الظواهر الشاذة. ولذلك نجد دي سوسير في تساؤله هل هناك وجهة نظر زمنية دائمة؟ أو هل يمكن دراسة اللغة من وجهة نظر زمنية دائمة؟ يجيب بأنه لا يمكن ذلك؛ لأن قواعد اللسانيات عبارة عن مبادئ عامة مستقلة عن الوقائع المحسوسة، ومن ثم تصبح التطورات محددة بالزمان والمكان ولا وجود لأي تغير مستمر ولا لتعاقبها الزمني[1153]. ومنه يفهم أن هذا المنهج يتعذر توظيفه في دراسة مختلف الظواهر اللسانية.

أما المنهج الوصفي أو التزامني الذي هو آخر هذه المناهج، والذي وجدنا إلحاح الخطاب الحداثي على توظيفه في دراسة النص الديني، وقد كان ذلك الإلحاح مؤسسا على خلفية جهل الخطاب الديني بطبيعة اللغة وخصائصها، خاصة خاصية التطور التي لم يلتفت إليها الخطاب الديني، وهذا ما أشار إليه الدكتور نصر حامد أبو زيد بـ: (ظاهرة إهدار السياق في الخطاب الديني). والمتأمل في الخطاب الحداثي يجد تضمنه لتناقضات تتنافى والصبغة العلمية؛ فمما يؤكده هذا الأخير أن هناك جانبا مهمًا من ملابسات النص الديني خاصة النص الأول هذا الجانب المتمثل في أسباب النزول وهي في منظور الخطاب الحداثي ما يشكل سياق النص القرآني. فإذا عدنا إلى علماء الإسلام في تعاطيهم مع هذا النص فإننا نجدهم يشترطون العلم بأسباب النزول وهذا بالنسبة للمفسر الذي لا يمكنه تفسير شيء من كتاب الله دونما العلم بسبب نزوله والأمر نفسه بالنسبة للفقيه المجتهد والأصولي فلا يمكنه أن يجتهد وأن يفتي دونما علم بأسباب النزول.

ومنه تتحدد الإشكالية في طبيعة النظر إلى أسباب النزول في حد ذاتها، هل هي علل مؤثرة؟ أم أنها مناسبات فقط؟. طبعا إجابة

المبحث الثاني

الخطاب الحداثي هي علل مؤثرة، ولذلك لا بد من فهم النص في ضوئها وفي ضوء دلالة الألفاظ السائدة وقت التنزيل. أما في الخطاب الديني فهي مجرد مناسبات يستعان بها في فهم النصوص، أما مسألة دلالة الألفاظ السائدة في وقت التنزيل فليست كلها قابلة للانتقال من دلالة إلى دلالة أخرى بدليل أن نفس معاني الصلاة والصيام والحج التي كانت في زمن النبوة لا تزال هي نفسها متداولة إسلاميا حتى اليوم.

وهنا يلاحظ أن الخطاب الحداثي لم يراع خصوصية اللغة العربية المتمثلة في ارتباطها بالقرآن الكريم، بل جعلها خاضعة لمختلف الأحكام التي يمكن أن تخضع لها أي لغة، وسبب ذلك هو عدم مراعاة خصوصية القرآن الكريم كنص مقدس تولى الله عز وجل حفظه، والذي اعتبر أيضا يمكن إخضاعه لأي قراءة كأي نص آخر ديني أو غير ديني، كما يقضي بذلك علم تحليل الخطاب. من جهة أخرى هذا المنهج الذي اعتبر البديل عن المنهج التاريخي والمنهج المقارن فهو منهج يلغي التاريخ السابق للظاهرة، وحتى اللاحق لأنه يريد دراسة الظاهرة في زمكان معين وذلك أمر متعذر؛ لأن مما تقتضيه الإحاطة بظاهرة معينة معرفة مقدماتها التي هي أسبابها وكذلك آثارها التي هي نتائجها. وبذلك يتاح للدارس الإلمام بدراسة الظاهرة اللغوية التي يخضعها للدراسة.

ومن جهة ثالثة الدعوة إلى هذا المنهج في الخطاب الحداثي تكون أحيانا من قبيل تحصيل الحاصل؛ لأن هذا الخطاب يزعم أن الخطاب الديني عمل على إهدار السياق، والحقيقة غير ذلك فعلماء الإسلام سواء في القديم أو في الحديث كثيرا ما يحللون تحليلا تزاميا، ففي تحديديهم لمصطلح معين، أو كلمة معينة يعودون إلى لسان العرب، وإلى لغتهم قبل الإسلام وأثناء نزول الوحي ويستدلون بالشعر العربي في الجاهلية وفي صدر الإسلام. ولا شك أن عملهم هذا نمط من القراءة التزامنية ونموذج من نماذج مراعاة السياق، وقد كانت للدكتور محمد عابد الجابري إشارات إلى هذه المسألة حينما تناول مسألة تدوين اللغة، وكيف كانت الحاجة إلى الأعرابي البدوي الذي يمثل اللغة الصحيحة والتي عرفها أو ورثها حتى عن الزمن السابق على الإسلام[1154].

المطلب الثاني: المنهج الإبستيمولوجي

لقد كان توظيف الخطاب الحداثي للمنهج الإبستيمولوجي على أساس أنه أحد المناهج التي تنتسب إلى زمن الحداثة الغربية، وعلى أساس أنه موسوم بالعلمية والموضوعية، وبالتالي تكون نتائجه نتائج صحيحة طالما أنها قامت على هذه المبادئ، وخلال الحديث عن المناهج المعتمدة في قراءة النص الديني من طرف الخطاب الحداثي كانت الإشارة إلى إيراد نموذج هذه القراءة وهو الدكتور محمد عابد الجابري وإلى مجال توظيفه هذا المنهج وهو النص التراثي. وإذا أردنا تقديم رؤية نقدية لمنهج القراءة على مستوى هذا النموذج يمكن أن ننظر إلى ذلك من زاويتين:

أما الزاوية الأولى فهي الغاية من دراسة النص التراثي وفق آليات المنهج الإبستيمولوجي. هذه الغاية التي حددها الجابري في الإجابة على سؤال النهضة، وقد كانت تلك الإجابة بضرورة الانتظام في التراث. يقول الجابري: "اللحظة الراهنة في تاريخنا العربي الحديث ما زالت لحظة نهضوية، ما زلنا نحلم بالنهضة... والنهضة لا تنطلق من فراغ بل لا بد فيها من الانتظام في تراث والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي"[1155]. هذا الكلام غاية في وضوح موقف الجابري إزاء النص التراثي، فلا يتصور الانطلاق من عند الغير، وهو كلام يبدو يصب في خدمة النص التراثي وتفعيله خاصة حينما نجد الجابري بعد تحديده لموقفه من التراث يقترح منهجا جديدا لدراسته، ويدعو إلى أن يكون هذا المنهج خاضعا لطبيعة النص لا العكس[1156].

وقد كان الجابري يرى تحقيق هذه الغاية من خلال دراسة التراث التي تقوم على عدة أمور كتجاوز الفهم التراثي له. وجعله معاصرا لنا وتحريره من البطانة الإيديولوجية وغير ذلك من الأمور التي رآها الجابري عقبات تحول دون أداء التراث لوظيفته الراهنة التي هي تحقيق النهضة، وهي أمور تمت الإشارة إليها من قبل. فإذا كان الأمر على هذا النحو فإنه يكون كلاما جد معقول ويتسم بالواقعية إلى أبعد الحدود.

لكن المتأمل في النتائج التي آلت إليها قراءة الجابري هل يجدها حققت الغاية التي ارتسمها لمشروعه؟. وإن لم تتحقق فما سبب ذلك؟. حينما نتأمل النتائج التي توصل إليها الجابري في مشروعه النقدي فإننا نجدها نتائج تخالف الغاية التي كان يصبو إليها فهو لم ينته إلى الانتظام في التراث وإعادة تفعيله وجعله معاصرا لنا بقدر ما انتهى إلى الدعوة إلى إحداث قطيعة معه. على أساس أن ما أنتجه القدامى عبارة عن معارف ميتة حينا، وعبارة عن مجرد خواطر وليست معارف حينا آخر، وغيرها من التبريرات التي بنى عليها رؤيته المتمثلة في إحداث قطيعة مع النص التراثي وبذلك فالغاية التي ارتسمها المتمثلة في الانتظام في التراث لم تتحقق، وعوض أن يحرره من الإيديولوجيا ويتجاوز الفهم التراثي له أحدث قطيعة معه.

هذه إحدى المفارقات التي وقع فيها هذا المنهج، أما عن السبب الذي حال دون تحقيق الغاية المرجوة نجده عدم التماشي مع المسلمة

المبحث الثاني

التي انطلق منها الجابري وهي ضرورة إخضاع المنهج للموضوع، ولكن في هذه الحالة العكس هو الذي حصل؛ حيث أخضع النص التراثي للمنهج الإبستيمولوجي. والنص ينتمي إلى فضاء ثقافي هو الثقافة الإسلامية العربية، والمنهج ينتمي إلى فضاء ثقافي آخر هو الثقافة الغربية الحديثة. وهذه المفارقة الثانية التي وقع فيها هذا النموذج إذ ألزم نفسه بضرورة إخضاع المنهج للموضوع الأمر الذي يجعل القارئ ينتظر قراءة هذا التراث بمنهجه وآلياته، أو تأسيس منهج من مبادئه وآلياته وطبيعته، لكن الذي حدث غير هذا حيث قرئ هذا النص بغير آلياته بل بآليات لا تتصل به أصلا.

يقول الدكتور طه عبد الرحمان: "متى سلمنا بأن الدراسات التراثية تأخذ بالمضامين من دون الوسائل التي أنتجتها إنتاجا واقعة بذلك في الإخلال بحقيقة التلازم بين الطرفين التي تستفاد من مقدمة التركيب المزدوج للنص"[1157]. مما ينظر إليه داخل هذه الزاوية أيضا أن الجابري حدد ضمن الغاية التي يصبو إليها إعادة طرح النص التراثي في إطار شمولية تتجاوز المسلك التجزيئي الذي كرسه المنهج الاستشراقي ولا تزال متداولة في الإطار المعرفي الإسلامي، وقد تأسف الجابري لهذا حينما قال: "دراستنا للتراث العربي ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزيئية العازلة اللاعلمية"[1158].

لكن المنهج الذي أخذ به الجابري وهو المنهج الإبستيمولوجي جعل بحثه يؤول إلى نظرة تجزيئية لا شمولية، وهذه محطة من محطات تناقضه التي حالت دون بلوغ الغاية أيضا، وكانت محل اهتمام قرائه ونقاده. يقول عنه الدكتور طه عبد الرحمان: "دعا إلى التعامل مع العلوم العربية على اختلافها كما لو كانت علما واحدا، وقرر الموسوعية وصفا لازما للثقافة الإسلامية، واشترط في كل تقويم لها الفهم الموسوعي لكل جانب من جوانبها حتى إذا جاء إلى العمل وفق هذه النظرة كانت الحصيلة أن قسم التراث إلى دوائر ثلاث سماها بالأنظمة المعرفية، وهي "البرهان" و"البيان" و"العرفان" وهذه عنده دوائر متباينة في آلياتها، لا رابط بينها إلا المصارعة أو المصالحة، ومتفاضلة في نتائجها، لا يرقى فيها العرفان إلى مستوى البيان، ولا يسمو فيها البيان إلى مقام البرهان"[1159]. وهكذا نجد الغاية التي ارتسمت، وهي إحياء التراث والوسائل المصرح باعتمادها كالقراءة الشمولية غائبة في قراءة الجابري والسبب هو المنهج المتبع.

أما الزاوية الثانية التي يمكن أن ينظر منها إلى هذا المنهج طبيعة آلياته، ومدى إمكانية توظيفها في قراءة النص التراثي، والمراد بالآليات هنا قواعد المنهج الإبستيمولوجي التي اعتمدها الجابري في قراءته، والتحليل الذي أنجزه وفقها، والنتائج التي أسسها على ذلك التحليل. وقد تم ذكر هذه الآليات أثناء الحديث عن المنهج الإبستيمولوجي، وهي على النحو التالي:

أما آلية القطيعة المعرفية والتي اعتمدها الجابري كآلية إبستيمولوجية بوضوح منذ البداية، وهذا ما تجلى في تقسيمه للمعرفة التراثية إلى معرفة عالمة وأخرى غير عالمة، ولا شك أن هذا التقسيم بغرض إحداث قطيعة مع ما أسماه بالمعرفة غير العالمة، فهذا التقسيم كما سبق الذكر كان جليا في فلسفة باشلار، وعلى أساسه نادى بترك المعرفة العامية، والاعتناء بالمعرفة العلمية فقط عن طريق تطويرها والمحافظة على استمرارها، قد يكون الأمر مستساغا لدى باشلار؛ لأنه يفكر ويؤسس لنمط من الفكر داخل منظومة ثقافية أخرى، أما في حالة النموذج الجابري فالأمر يختلف لعدة اعتبارات منها: طبيعة المنظومة المعرفية الإسلامية؛ فالعلوم الإسلامية تكون وحدة متماسكة لا يمكن فصل أي فضاء عن فضاء آخر، لا يمكن للفقه أن يستغني عن العقيدة، ولا يمكن للأخلاق أن تستغني عن الفقه، ولا يمكن أن يستغني علم من العلوم الإسلامية عن اللغة وهكذا.

ومنها خصوصية العلوم الإسلامية كعلوم دينية، وليست علوما وضعية دنيوية، فإذا قيست بثقافة الغرب وعلومه، نجد هذه الأخيرة لها بعدا واحدا هو البعد الدنيوي، أما العلوم الإسلامية فلها بعد دنيوي به تدار أمور المسلمين، وبعد أخروي به يتحقق الأجر والنجاة في الحياة الأخرى عند الله عز وجل. إذا وضعنا أمامنا هذه الاعتبارات فإننا نجد آلية القطيعة المعرفية عند الجابري وظفت في غير محلها، وهذا الذي يفهم من نتائجه التي توصل إليها؛ إذ حكم على التراث الإسلامي بأنه مجرد معارف غير عالمة، وإذا كان الهدف من اعتماد هذه الآلية هو تجاوز الأيديولوجيا، وجعل الراهن العربي راهنا له تراث لا راهنا تراثيا، فإن هذا ما لم يتحقق في قراءة الجابري ولذلك انتقد بأنه: "ينتهي به النقد إلى غير ما بدأبه، إنه يتراجع بل يقوض مهمته النقدية ويقع أسير موقف إيديولوجي يحجب الموضوع المراد فحصه وتحليله"[1160]. وهكذا فإن هذه الآلية تفضي إلى تقويض المهمة النقدية الأساسية لقراءة الجابري، وهي الانتظام في التراث، والاعتماد عليه في إعطاء حلول لإشكاليات الراهن واستشراف المستقبل.

أما الآلية الثانية؛ فهي آلية التأزيم، ويراد بها إحداث أزمة على مستوى الأسس في فضاء معرفي معين بما يتيح فعالية النقد وجدواه، ومن ثم الحكم على الموضوع المدروس بإمكانية التواصل، أو بإحداث قطيعة معه. وما دام مدار اشتغال هذه الآلية هو الأسس فقد صرح الجابري بذلك فقال: "ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري"[1161]. أي البحث في الأسس، وقد جاءت قراءة الجابري كذلك ففي نقده للعقل البياني الذي بين أنه قام على أسس غير علمية كمبدأ التجويز، ومستقر العادة، والتضحية بمبدأ النظام

المبحث الثاني

وغيرها. كما أنه في نقده للعقل البرهاني أرجع الجابري أسسه إلى المنظور الأرسطي. أما العقل العرفاني فقد قام على اللاعقل وكرس ذلك، وبهذا أزّم الجابري أسس العقل العربي وراح يبحث عن إعادة التأسيس.

وهذه الآلية لا تبتعد وظيفيا عن آلية القطيعة المعرفية فمؤداها الانفصال مثل آلية القطيعة، وذلك ما تسبب أيضا في عدم بلوغ الجابري هدفه من مشروعه، وقد انتقد الجابري في ذلك. فإذا كان التأزيم من أجل ابتكار آليات ذاتية مستوحاة من النص ذاته فذلك مما يعين على فهمه وتفعيله وجعله معاصرا لنا. أما إذا كانت هذه الآليات من تراث آخر ومن ثقافة أخرى فهذا لا يتيح تحقيق هذا الهدف.

أما الآلية الثالثة وهي آلية التقسيم. فقد ترتب على توظيفها إنكار خاصية التكامل في التراث الإسلامي، وهذه الآلية يمكن نقدها من جهتين: من جهة كونها مرفوضة في المنهج الإبستيمولوجي كما تبناه الجابري، لكنه من الناحية العملية لم يطبق غير هذا التقسيم سواء في تقسيمه الثلاثي المعروف للعقل العربي أو تقسيمه له على أساس الغرب والشرق، أو على أساس مذهبي، وقد أوخذ في ذلك. يقول علي حرب: "ولكن عين الجابري تضيق عندما ينظر في النتاج العرفاني بسبب نزعته المركزية، ونظرته تضيق عن استيعاب المجال الإسلامي لكي تقتصر على العلم العربي، لكن ليس كله إذ هي تضيق أيضا عن استيعاب هذا العالم لكي تنحصر في الدائرة السنية دون الدائرة الشيعية، ثم تضيق أكثر فأكثر لكي تقتصر على أهل المغرب دون أهل الشرق، وبذا تتمركز العقلانية في نظر الجابري عند عرب المغرب وسنته، أما الآخرون الواقعون خارج الدائرة المغربية من عرب وغير عرب من سنة وشيعة فإنهم يقصون إلى عالم اللامعقول"[1162]. وهذا النص أراد من خلاله علي حرب إثبات تناقض الجابري بين ادعائه الشمولية وتكريسه القسمة.

أما الناحية الثانية التي تنتقد منها هذه الآلية فهي مدى اعتمادها كآلية صالحة لقراءة النص التراثي، ومن هذه الناحية يكون النظر في الآلية في حد ذاتها وما أفضت إليه وقد لوحظ على هذه القسمة أنها استعملت عدة معايير متباينة. يقول الدكتور طه عبد الرحمان: "اعتمد في تقسيمه معايير مختلفة هي: المنطق وهو معيار صوري عقلي، واللغة وهي معيار صوري لفظي، والمعرفة وهي معيار مضموني عقلي، وأخذ في كل قسم من أقسامه الثلاثة بواحد من هذه المعايير الثلاثة، بينما كان ينبغي أن يجمع بينها في تعيين كل قسم حتى تستقيم منهجيا عملية التقسيم عنده"[1163]. أما الآلية الأخرى وهي آلية المقابلة والتي تتم في صورتين: إما المطابقة أو المعارضة، فقد انتقدت هذه الآلية لأنها آلية لم تلتزم بالضوابط المنطقية المقررة فيها[1164].

ومن الآليات الإبستيمولوجية آلية المماثلة وقد وظفت على مستوى العقل العرفاني خاصة وانتقدت على أساس أنها تعكس الفعالية العقلانية وقد رد على هذه الدعوى الدكتور طه عبد الرحمان بقوله أنها: "دعوى باطلة لأنه تأول سندها من النصوص على خلاف ما أراد أصحابها منها، إما بحذف سياقها المباشر وإما بقطعها عن سياقها النظري"[1165]. وهكذا إذا تم النظر في هذه الآليات التي توسل بها هذا المنهج نجدها خضعت للنقد بما يبين عدم صلاحيتها في قراءة النص التراثي، كما أنها من جهة أخرى لم تمكن موظفيها من تحقيق الهدف من وراء طرح قراءة معاصرة للتراث.

المطلب الثالث: المنهج الأنثربولوجي

أثناء عرض المنهج الأنثربولوجي كمنهج قراءة معتمد لدى الخطاب الحداثي في قراءة النص الديني تم التطرق إلى ثلاثة جوانب أساسية: معنى الأنثربولوجيا، مبررات توظيف المنهج الأنثربولوجي في قراءة النص الديني، وطرق البحث الأنثربولوجي، هذه الجوانب أتاحت لنا التعرف ولو بشكل عام على هذا المنهج، وما دام هذا المنهج أخذ به في قراءة النص الديني الإسلامي، ينبغي الوقوف عند هذه الجوانب لبيان مدى ملاءمتها وعدم ملاءمتها لهذا النص. وهذا دائما في الإطار الذي ألزم به الحداثيون أنفسهم من أن المنهج هو الذي يجب أن يخضع للموضوع لا العكس.

فعن معنى الأنثربولوجيا تم التطرق إلى الأصل اللغوي للكلمة وعرفنا أنها كلمة يونانية الأصل، وبما أنها كذلك فهي تفارق وتختلف عن النص الديني من جهتين على الأقل: الأولى أن النص ينتسب إلى لغة هي اللغة العربية، بينما مصطلح الأنثربولوجيا تنتسب إلى لغة هي اليونانية أو اللغات الأوروبية الحديثة. وبالتالي فالمصطلح أريد له أن يشتغل خارج فضائه اللغوي الأصلي. والثانية هي الدلالة المادية للكلمة؛ فهي مصطلح ذو دلالة مادية وضعية، بينما النص الديني ذو طبيعة روحية ميتافيزيقية. يمكن إيراد هذا الكلام في الإطار الذي ألزم به الحداثيون أنفسهم كما سبق القول. ويمكن إيراده أيضا في إطار تركيزهم على المصطلح أو الجهاز المفاهيمي والذي يعتبرونه آلية محورية في الخطاب الحداثي، وقد تم التطرق إلى هذا خاصة عند محمد أركون. فإذا كان المصطلح له هذه الأهمية في مناهج القراءة كان الأولى البحث عن مصطلح يتلاءم وطبيعة النص.

مما يتعلق بمعنى الأنثربولوجيا موضوعها الذي يهتم بكل ما يتعلق بالإنسان في بعديه الثقافي والطبيعي. بما في ذلك المعتقدات والأديان لدى الإنسان، هذا الاهتمام للأنثربولوجيا قد لا يختلف مع طبيعة النص الديني الإسلامي في الإطار العام للبحث الأنثربولوجي؛ أي

المبحث الثاني

معرفة طبيعة العقيدة الإسلامية مثلا، مبادئها، الفرق بينها وبين غيرها من العقائد، وغيرها من الأمور. فهذه جوانب لا صدام فيها بين النص والأنثربولوجيا طالما أنها تهتم بهذه الجوانب التاريخية، وتؤرخ لتطورها وغيرذلك. إنما تتصادم الأنثربولوجيا الغربية مع النص الديني في كونها تركز على الإنسان بدل الألوهية إلى درجة أنها تعتبر الدين ظاهرة اجتماعية أو إنسانية، وهذا خلاف العقيدة الإسلامية التي تؤكد وتوجب الاعتقاد بأن الدين كله من الله. وأن محمدا صلى الله عليه وسلم أو أي نبي من الأنبياء لا يعد أن يكون مبلغا عن الله عز وجل. وهنا وقع المنهج الأنثربولوجي في المخالفة إذ نقل محور الاهتمام في العقيدة من الألوهية إلى الإنسان، وقد تم التطرق إلى هذا في الحديث عن الرؤية المكونة؛ إذ جعلت الأنثربولوجيا الإنسان العنصر المحوري في كل شيء بما في ذلك الأديان، وهذا خلاف البنية العقدية الإسلامية التي جعلت محور العقيدة الأساسي هو محور الألوهية.

من هنا تبدو مباينة هذا المنهج لطبيعة النص الذي يراد له أن يقرأ من زاوية أنثربولوجية، ومن جهة أخرى فالأنثربولوجيا تعتبر الدين مستوى أو مجال من مجالات الثقافة الإنسانية، وهذا التصور يخالف حقيقة الدين في الإسلام؛ فالدين في الإسلام حقيقة تشمل عالمي الغيب والشهادة معا، وهذا البعد الغيبي غائب في التصور الأنثربولوجي فالدراسة الأنثربولوجية تركز على الجانب الدنيوي، وبذلك أهملت الجانب الأهم في النص الإسلامي، وتربطه بالإنسان معتبرة الدين ظاهرة ثقافية إنسانية، وفي ذلك أيضا فصل للنص عن مصدره، وهذا ما يؤكد مخالفة هذا المنهج بالصورة التي يدعو الخطاب الحداثي إلى تطبيقها لحقيقة النص الديني، ولذلك وجد هذا الخطاب نفسه مصطدما بهذه الحقيقة، فصار يدعو إلى ضرورة نزع القداسة عن النص الديني حتى يتسنى قراءته قراءة أنثربولوجية.

أما عن مبررات توظيف هذا المنهج وهو أهم جانب يمكن أن ينظر إليه في نقد هذا المنهج، لقد تم ذكر عجز المنهج الإسلامي كمبرر رئيس يبيح استعمال واللجوء إلى المنهج الأنثربولوجي. لكن المتأمل في هذا المبرر يجده يفتقد إلى أدنى الأسس التي يقوم عليها، فقد اعتبر المنهج الإسلامي منهجا دوغمائيا وما دام كذلك لا يعول عليه في تأسيس نتيجة علمية، والحقيقة أن هذا الكلام عار عن الصحة؛ لأن الممارسة النقدية كما هي عند علماء الإسلام كونت مدرسة متميزة مثلها علماء الحديث وعلماء أصول الفقه، وعلماء الكلام. ولا أدل على ذلك من كتب الردود؛ فقد كانت الكثير من التصانيف الإسلامية عبارة عن ردود عن مسائل طرحت فتقرأ وتناقش وتصنف كتب أخرى للرد على الكتب الأولى، فهذه العملية النقدية تميزت بها كتابات المسلمين، الأمر الذي يؤكد وجود الممارسة النقدية عند علماء الإسلام منذ البداية.

وهذا يؤكد لنا في الوقت نفسه إهمال المنهج الإسلامي في الخطاب الحداثي ابتداء، وليس لأنه عجز عن دراسة النص الديني. وحتى إذا افترض العجز في المنهج الإسلامي فإن القراءة النقدية للنص الديني الإسلامي، وبناء على الإلزام السابق الذكر فإن الأمر يقتضي البحث في التراث وفي النص ذاته من أجل التأسيس لمنهج جديد يتماشى وطبيعة النص الديني، ولا يكون غريبا عنه. وبذلك تحفظ فعالية النص، وتتحقق عملية التجديد ضمن الإطار الشرعي الذي مثله الاجتهاد كباب أصولي. من هنا لا يبدو أن عجز المنهج الإسلامي هو الذي برر توظيف المنهج الأنثربولوجي بل تقليد الغرب والأخذ بمنجزاته المعرفية والانبهار بها هو الذي دفع بالخطاب الحداثي إلى الأخذ بهذا المنهج وغيره، بدليل أنه لا توجد أية إشارة لهؤلاء إلى كتب تصنيف العلوم مثلا، ولا إلى أهمية الدراسات الإسنادية عند المحدثين، ولا إلى علم الجرح والتعديل الذي قد يتقاطع مع بعض الأمور الأنثربولوجية. أهملت كل هذه المجالات وبقي التركيز على الأنثربولوجيا بحجة العلمية.

أما المبرر الثاني وهو علاقة النص بالثقافة، والتي تم التطرق إليها من عدت جهات منها طبيعة ظهور النص أو بداية الوحي. لقد كانت نظرة الخطاب الحداثي إلى هذه البداية مجردة من البعد الغيبي، فقد نوقشت أنثربولوجيا من زاوية وضعية، مؤداها أن نزول الوحي كان نتيجة مسببة للتحولات التي عرفتها جزيرة العرب والحجاز على وجه الخصوص، وهذا الكلام تتجلى مخالفته للإسلام في كونه أسند المطلق للمقيد وأسند الغيب للشهادة، في حين أن العقيدة الإسلامية تثبت العكس. وهذا وجه من وجوه التصادم بين هذا المنهج والنص الديني.

أما عن علاقة الوحي بالثقافة، وهي أحد الجوانب التي نوقشت منها علاقة الدين بالثقافة والتي اعتمدت خاصة على التحليل اللغوي. الذي أفرز حضور دال "الوحي" في اللغة العربية قبل الإسلام. فهذا الأمر يبدو أن أصحابه كانوا يتصورون أن الدين لم يأت للتنظيم والتعامل مع واقع بشري وإنما جاء ليشرع لمستوى وجودي مثالي. فإذا كان الأول فهذا ما أكده نص الوحي لا القراءة الأنثربولوجية، فقد قال تعالى:)**لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ**...((يس: 6). وبين أنه بلغة العرب فقال:)**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا**...((يوسف: 2)، وهذا لا يعني أن منبعه اللغة العربية، أو أنه نص بشري بل هو نص إلهي جاء لينظم واقعا بشريا، وإذا كان الثاني أي أن الدين ببيئته الطبيعية هي عالم المثل، فهذا يخالف طبيعة المنهج الأنثربولوجي ومجال اهتمامه. وبناء على ذلك فتعامل الوحي مع الثقافة يمكن حصره في ثلاث صور أساسية: هناك أمور باطلة فأنكرها، وهناك أمور صحيحة رسخها، وهناك أمور صحيحة في أصلها شابها فساد فقوّمها.

وقد كان في تعامله مع الظواهر المختلفة محددا لها مبينا هل هي حالات جزئية ظرفية أم أنها مبادئ وأحكام عامة يرجع إليها في كل عصر، وبذلك إذا قالت الأنثربولوجيا أن وظيفة الدين - هي الجهة الثالثة التي نوقشت منها علاقة النص بالثقافة - تحصر في الإجابة على الأسئلة التي يطرحها المحيط على الإنسان، فهذه الإجابة منها ما هو خاص بالبيئة التي نزل فيها النص، ومنها ما هو عام يصلح لأن يكون

المبحث الثاني

إجابة على مختلف الأسئلة التي يطرحها الإنسان في كل عصر؛ فالإجابة على سؤال الأخلاق التي قدمها النص ما زالت تقدم لأسئلة الإنسان المعاصر وستبقى، وإجابة الوحي على الأسئلة الأنطولوجية زمن الوحي ما زالت تقدم للإنسان المعاصر وستبقى، وغيرها من الإجابات الأخرى التي قدمها الدين وما زالت تحتاج إليها البشرية حتى في عصر التطور العلمي.

وإذا قالت الأنثربولوجيا أن وظيفة الدين هي تحقيق دور اجتماعي، فالوظيفة الاجتماعية التي أسسها الإسلام كما كان المسلمون والبشرية في حاجة إليها زمن الوحي لا زالوا في حاجة إليها كذلك، وإذا كانت وظيفة الدين تقديم إجابات ضمن أنساق الإجابات الأخرى، فهذه الإجابات غير الدينية منها الصحيح الذي تضمنه الوحي ومنها الفاسد الذي أنكره وأبطله مثل عبادة الصنم، والذي اعتبرته حتى القراءات الوضعية باطلا وخرافة ودعت إلى تجاوزه. من هنا يتبين لنا أن علاقة الوحي بالثقافة لا تعني اعتبار الوحي مرتبط بالثقافة إنما تعني رعاية الحقيقة للواقع الإنساني من أجل إصلاحه، ومن أجل نجاة الإنسان. أما الارتكاز على مكانة اللغة في البنية الثقافية من أجل تبرير استعمال المنهج الأنثربولوجي باعتبار أن اللغة أهم عنصر ثقافي، فهذا المبرر نظر إليه الخطاب الحداثي من عدة جوانب أهمها:

- وضعية اللغة. ردا على الذين يقولون بأنها وحي، وإن كان هذا الحكم ليس عاما فهناك من قال بأنها وحي، وهناك من قال بأنها مواضعة، وبذلك فالتأكيد على وضعيتها يصبح من قبيل تحصيل الحاصل.
- اللغة الخاصة بالمتلقي. وهي اللغة العربية وقد تضمن الوحي مناقشة حجج المخالفين بعد عرضها أي إنجازه لعملية تناص.

وهذا يرد عليه بما سبق، فالوحي جاء للتعامل مع واقع معين، والتعامل معه لا يعني أنه ذاب فيه أو أنه صار خلاصة ذلك الواقع في إطار مناقشته وإصلاحه. بل الوحي - كنص - متميز عن الواقع وعن اللغة فقد تضعف اللغة، وقد تتبدل ولكن النص موصوف بالثبات، ومن المسلمين من يتكلم لغات عديدة لكنهم لا يقرأون القرآن الكريم إلا بلغته الأصلية التي هي اللغة العربية. وفي هذا دليل على تجاوز نص الوحي النظرة الأنثربولوجية خاصة إذا اعتبرنا العلاقة بين اللغة والفكر، ومحورية اللغة في البنية الثقافية وغير ذلك، فالمسلمون غير العرب رغم كل الصعوبات لكنهم ما زالوا رغم هذا التاريخ الطويل يقرأون القرآن الكريم باللغة العربية، ويستمدون منه الأحكام ثابتة كما جاء بها في بداية نزوله، ورغم نطق هؤلاء بلغة ثانية أو بلغات أخرى، ورغم التطور الذي عرفته اللغة العربية إلا أنه لا شيء تبدل لديهم مما جاء به الوحي من الأمور الثابتات.

- خصائص النص. وذلك من حيث إنتاج الدلالة خاصة: فقد تضمن الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول وغيرها، وهي أمور تم إيضاحها والرد عليها ضمن الفصل السابق. وعلى كل فهذا ما يمكن أن أقوله بخصوص هذه المبررات التي اعتمدها الخطاب الحداثي في تبرير قراءة أنثربولوجية للنص الديني. وقد تبين كيف أنها مبررات في بعض الأحيان هي من قبيل تحصيل الحاصل، وفي بعض الأحيان هي من قبيل التعسف في إخضاع النص الديني لمنهج يخالفه من جهات كثيرة. طبعا هذا لا يعني عدم جدوى الأنثربولوجيا بل يمكن الاستعانة بها في بعض الأحيان، لكن الزاوية التي نظر منها الخطاب الحداثي للنص الديني جعلته يخضع للمنهج الأنثربولوجي كل شيء حتى الحقيقة الاعتقادية، وهذا الذي أحسبه يحول دون بلوغ نتيجة مقبولة علميا.

أما عن طرق البحث الأنثربولوجي فأثناء الحديث عن المنهج تم بيان أن الطرق التي يمكن أن يؤخذ بها في دراسة النص الديني أربع طرق:الأولى والثانية، والرابعة، والخامسة. وهي طرق من الصعوبة بمكان أن يؤخذ بها في دراسة نص كالنص الديني الإسلامي، ولذلك فالذين أخذوا بها توسلوا ببعض المعارف الأخرى كالتاريخ. فعن الطريقة الأولى والتي منها تم التركيز على سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، ونوقشت من خلالها أمور متصلة بها كمسألة "الصحبة" وقد آلت القراءة الأنثربولوجية إلى ترجيح كونها - الصحبة - وضعت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. فهذا الأمر الذي توسل فيه بعلم التاريخ انتهى إلى نتائج منافية للتاريخ؛ فالصحبة لا يمكن أن تدرس خارج إطار النصوص بما فيها النصوص التاريخية، لكن الخطاب الحداثي لما وجد النصوص قد تكلمت عن هذه الأمور وحسمتها، يضع احتمالا آخر خلاف الحقيقة التاريخية، وهو إمكانية تزييف السيرة النبوية، وقد مرت الإشارة إلى هذا مع محمد أركون وإذا كانت هذه الطريقة تعتمد على الوثائق فالوثائق الأولى بالاعتماد هي النصوص الإسلامية، ولكن المنهج الأنثربولوجي يعتمد على غير هذه النصوص والمصادر[1166].

أما الطريقة الثانية وهي طريقة المقارنة والتي قورن فيها النص الإسلامي بغيره من النصوص سواء النصوص الدينية كنصوص الكتاب المقدس أم النصوص اللغوية كالشعر، وهذا بغرض إثبات وجود عناصر التأثر والتأثير، وإثبات سبق النصوص الأخرى غير الدينية وكيفية تجاوزها لأنها تاريخية، وبناء على العلاقة بين النصين يمكن الكشف عن تاريخية هذا النص الديني أيضا. وهنا يلاحظ عدم مراعاة خصوصيات النص الديني التي تجعل مقارنته بغيره مقارنة غير سوية. وهذا لا يعني كما سبق القول عدم فائدة البحث الأنثربولوجي، وإنما طريقة توظيفه؛ ففي الإمكان إثبات جوانب إيجابية أضافها الإسلام إلى الثقافة العربية، ولكنها لم يتم التطرق إليها. وهكذا فالخطاب الحداثي بعدما ناهض المسكوت عنه في الخطاب الديني، صار يكرس المسكوت عنه بطريقة أخرى.

المطلب الرابع: المنهج التاريخي

المبحث الثاني

لا شك أن المنهج التاريخي هو أحد المناهج المهمة في العلوم الإنسانية، وفي الديانات بما فيها الإسلام، فالمسلمون لم يهملوا هذا العلم، ولم يهملوا البحث التاريخي في دراسة ماضيهم وتاريخهم وعلومهم؛أي العلوم الإسلامية، وقد وضع علماء الإسلام كتبا تاريخية ذات صبغة موسوعية كتاريخ الطبري، وتاريخ ابن خلدون، وتاريخ دمشق لابن عساكر والبداية والنهاية لابن كثير وغيرها من الكتب، الأمر الذي يؤكد لنا وعي المسلمين بهذا العلم، وبضرورته لهوية الأمة وخدمة الحقيقة.

والتأكيد على اعتماد المنهج التاريخي في الخطاب الحداثي في دراسة النص الديني غير نابع من هذا الوعي التاريخي الراسخ عند المسلمين. إنما هو آت من طبيعة النظر والإعجاب بنتائج العلوم الإنسانية التي حققتها في بلاد الغرب ضمن الإطار الذي تحركت ونضجت فيه، وهو إطار الحداثة الغربية المادية، التي كانت من أهدافها الاهتمام بالدنيا، وجعلت أهم وسائلها الثورة على المقدس، مستعينة من الناحية العلمية بعملية النقد التاريخي التي أوصلت أصحابها إلى إنجاز انتقادات قوية جدا للكتاب المقدس، ولعل كتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة" لسبينوزا من الكتب النموذجية في هذا المجال. انطلاقا من هذه النتيجة التي حققها النقد التاريخي في إطار الثقافة الغربية وفي إطار خدمة نزعة الحداثة، انطلاقا من هذا تأسست الدعوة إلى توظيف منهج النقد التاريخي في دراسة النص الديني الإسلامي، معتبرينه كسائر النصوص ليست له أية خصوصية تميزه عنها. من هنا يمكن ملاحظة عدة أمور على الدعوة إلى توظيف هذا المنهج في الإطار الإسلامي منها:

1. إيهام عدم وجوده عند علماء الإسلام؛ لأنه لو كان موجودا لما كانت الدعوة إلى اعتماده، وفي الحقيقة هو موجود ومعتمد عندهم، وقد تجلى هذا المنهج في دراسة النص القرآني وكذا النص النبوي، وحتى النص التراثي؛ ففي مجال النص القرآني كان اهتمام المسلمين بحفظه وتدوينه منذ زمن نزوله كما سبق بيانه، وكانوا يركزون كيفية قراءته ورصد محطات الخلاف بين القراءات، والاهتمام بالقراء وغير ذلك من الأمور التي تضمنها علم القراءات. ويتجلى النقد في ترجيح صحة قراءة على أخرى بناء على قواعد معينة، وأدلة خاصة. كل هذا مما يتعلق بعملية النقد، والأمر نفسه بالنسبة للنص النبوي، وهو النص الذي تأسست حوله ولأجل تصحيحه علوم كثيرة عرفت بعلوم الحديث، تقتضي دراسة المتن، ودراسة السند على السواء، وما علم الجرح والتعديل ونقد الرجال إلا أحد أبرز مظاهر الممارسة النقدية عند علماء الحديث، كيف لا وهو العلم الذي حفظ أسماء جميع الرجال الذين ساهموا في حمل الحديث وروايته وأقصى ما يمكن من معلومات تتعلق بهم كأشخاص وكمحدثين وكعلماء حديث. مما يدل على حرص هؤلاء العلماء على إثبات صحة الحديث.

والأمر نفسه في مجال النص التراثي، فالعلوم الإسلامية خضعت داخليا إلى عملية أخذ ورد كبيرة جدا، ولا أدل على ذلك من وجود كتب الردود، فالكثير من الكتب التي وضعها علماء الإسلام كانت ممارسة نقدية، إذ كانوا يردون على بعضهم بعضا، والرد ليس إلا ضربا من ضروب النقد، وإلا كيف يمكن تصنيف ردود الأشاعرة على المعتزلة في علم الكلام، وردود المعتزلة على الأشاعرة أيضا؟، وردود سائر الفرق على بعضها البعض؟ وكذلك ظهور المذاهب الفقهية التي تباينت في مناهجها وفي رؤاها الشرعية، فقد كان ذلك بناء على نقدها لبعضها البعض، والأمر نفسه عند الأصوليين في تناولهم لمسائل الاجتهاد، ومناقشتهم لدلالات الألفاظ وتعارض الأدلة وغيرها، فقد كانوا يردون على بعضهم بعضا، ففي هذا النمط من الكتابة - الردود - كانت الممارسة النقدية متحققة عند المسلمين منذ بداية تأسيس العلوم الإسلامية.

2. عدم اعتماد المصادر الإسلامية. وهذا في إطار النظرة التفاضلية، ولو أخذ بالنظرة الشاملة لتم اللجوء إلى المصادر الإسلامية أولا تماشيا مع الإطار العام للنص محل الدراسة، وهو إطار العلوم الإسلامية، وهنا تجدر الإشارة إلى معارف إسلامية جديرة بالاعتماد في هذا المجال ولكنها غيبت مثل علم تصنيف العلوم، وهو العلم الذي اعتنى بأصناف المعارف، وأشهر العلماء، وأهم الكتب الموجودة حتى الزمن الذي تمت فيه عملية التصنيف من طرف أي كاتب في هذا العلم، فمثلا كتاب "الفهرست" لابن النديم وهو من أهم المصادر في هذا المجال لم يتم التطرق إليه، يقول صاحبه: "هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم الموجود منها بلغة العرب وقلمها في أصناف العلوم، وأخبار مصنفيها، وطبقات مؤلفيها، وأنسابهم، منذ ابتداء كل علم اخترع حتى عصرنا هذا"[1167].

إن هذا الكلام يؤكد لنا اعتناء المسلمين بمسائل العلوم، وأهمها ما يتعلق بالنص القرآني من جميع النواحي منذ نزوله حتى زمن وضع كتاب "الفهرست"، وعلى هذا النحو استمر تصنيف العلوم مع غير ابن النديم، وقد أردت ذكر تصنيف العلوم عند المسلمين هنا؛ لأنه لم تتم الإشارة إليه في الخطاب الحداثي كعلم يمكن الاعتماد عليه في القراءة أو في النقد التاريخي للنص الإسلامي هذا من جهة، ومن جهة ثانية؛ لأن هذا العلم تضمن تاريخ العلوم عند المسلمين، وبنى تصنيفه لها على أساس منطقي فجمع بين المنطق والتاريخ حتى سمي بمنطق العلوم. إن عملية النقد التاريخي لا تستقيم إذا لم تعتمد أهم المصادر المتعلقة بالموضوع، ولا شك أن كتب علم تصنيف العلوم من أهم المصادر الإسلامية في هذا المجال.

من جانب آخر لو اعتمدت المصادر الإسلامية، لكان ابن خلدون محطة لا يمكن تجاوزها فهو الذي طبع علم التاريخ بطابع خاص هو

المبحث الثاني

النقد التاريخي، الذي تمثل في فلسفة التاريخ فهو الذي تجاوز الطريقة السائدة كالتي أرّخ بها الإمام الطبري، وأسس منهجا جديدا في دراسة الواقعة التاريخية. يعتمد المقارنة والتحليل والاستنتاج والتنبؤ، وغيرها من الوظائف التي ينجزها المنهج التاريخي أو التي يقوم عليها، فلو اعتمد الخطاب الحداثي هذه المصادر الإسلامية كابن خلدون فنتيجته لا تكون القول بتاريخية النص الديني، بل تكون أحد أمرين: إما تقرير وجود النقد التاريخي عند المسلمين وساعتها تصبح الدعوة إليه من قبيل تحصيل الحاصل. وإما أن يكشف عن جوانب النقص فيه فيعمل على تطويره واعتماده كمهج أصيل، وهذا خلاف ما ذهب إليه الخطاب الحداثي.

وما قيل عن تصنيف العلوم وعن فلسفة التاريخ يقال أيضا عن علوم الحديث، فمنهج المحدثين في دراسة النص النبوي منهج إسلامي أصيل وقد قام على أسس نقدية دقيقة، وإذا كان المنهج التاريخي يسعى إلى إثبات صحة أو عدم صحة الواقعة التاريخية، وهي هنا النص الديني فإن أهم مسلك تاريخي وضعه المحدثون واشترطوه في إثبات النص وإثبات صحته هو الإسناد، الذي تميزت به العلوم الإسلامية، وقد أثر هذا الأسلوب في منهج المؤرخين، فكانوا يتعاملون مع الواقعة التاريخية وفق صحة السند، كما أثر في غير المؤرخين أيضا. ومن المعلوم أن إثبات صحة السند لا تقتضي إثبات صلة ولقاء الراوي بالمروي عنه فقط بل تحتاج إلى عمليات نقدية دقيقة نهضت بها علوم بأكملها كعلم مصطلح الحديث، وعلم الجرح والتعديل وغيرها، وهذا ما يؤكد لنا عدم اعتماد المصادر الإسلامية في مجال النقد التاريخي. ويصبح الحكم بغيابها عند المسلمين حكم عار عن الصحة. وبهذا يتبين لنا أن نفي استعمال المنهج التاريخي عند علماء الإسلام أمر غير صحيح، وقد تكون تلك الدعوة إلى توظيفه مردها القراءة المركزة على الثقافة الغربية لأنه لو اعتمدت المصادر الإسلامية لكان الموقف موقفا آخر.

أما عن مبررات الأخذ بهذا المنهج فهي وإن كانت مبررات مقبولة من الناحية المبدئية ولا تتصادم مع المنهج الإسلامي إلا أن بعض نتائجها كانت متعثرة، أحسب أن سبب ذلك هو الأخذ بالمنهج التاريخي في صورته الغربية المادية المتقوية بنتائج ووسائل العلوم الطبيعية طبعا كان المبرر أن النص الديني حادثة تاريخية لا بد من إخضاعها للمنهج التاريخي على أساس أنه المنهج الذي يمكن الباحث من دراسة الظاهرة بكل موضوعية، والقيام بعملية وصف شاملة، وكذا القيام بعملية تنبؤ بناء على النقد والتحليل الذي يقتضيه المنهج التاريخي.

وإذا جئنا إلى هذه المهام فهي أمور تحقيقها من الصعوبة بمكان، فالموضوعية في دراسة الواقعة التاريخية أمر لا يتحقق بنفس الكيفية التي يتحقق بها في الظاهرة الطبيعية؛ ذلك لأن الباحث في دراسة الحادثة التاريخية إما أن يدرس حادثة هو جزء منها وهي جزء منه وبالتالي يميل إليها ويظهر محاسنها، وإما أن يدرس ظاهرة هو عدو لها فبكل تأكيد يحيف عليها، ويجتهد في إظهار مساوئها، وبذلك تكون الموضوعية في دراسة الحادثة التاريخية أمر غاية في الصعوبة، أما عملية الوصف فهي عملية لا تخل من النقص هي الأخرى؛ لأنها يفترض حتى تكون شاملة أنها تمت بناء على الإحاطة بجميع المصادر والوثائق والأحداث والنتائج ذات العلاقة بالظاهرة محل الدراسة وهذا أمر يستحيل تحقيقه، ولذلك عادة ما يكون هذا العمل - الوصف - مجرد مقاربة وترجيح بناء على قرائن معينة، وإذا كانت عملية الوصف هي التي تعين على عملية التنبؤ وهو الغاية من وراء تطبيق المنهج التاريخي، فكثيرا ما جاءت التنبؤات عكس النتائج وفي دراسة النص الديني بالذات فقد تنبأ محمد أركون بأن المسلمين سيأخذون بالنتائج التي توصل إليها، وكان ذلك في السبعينيات من القرن الماضي، ليعود ويعترف بأن النتائج كانت عكس تنبؤه، يقول محمد أركون وهو يتحدث عن أهمية النقد التاريخي وضرورة تناوله لمجالات محرمة عند المسلمين كالدراسات القرآنية، وأنه سيكون انفتاح على هذا النقد لكن النتائج كانت خلاف هذا التنبؤ وهذا الاستشراف فيقول: "ولكن الذي حصل هو العكس تماما فاللحظة التاريخية التي دشنتها الثورة الإسلامية في إيران عام 1979 والتي عمقتها وعممتها الحركات الأصولية الأخرى في مختلف أنحاء العالم العربي والإسلامي راحت تلعب وتنعش ذلك البعد العتيق والقديم للعنف والتقديس، راحت تنشطه من جديد في تلك الإضبارة المعقدة والشائكة للدراسات القرآنية"[1168].

وإذا قيل هذا الكلام فهذا لا يعني إلغاء هذا المنهج أو إبعاده من دائرة مجالات البحث العلمي، بل المنهج التاريخي هو الذي يكشف عن الظاهرة التاريخية، ويحدد لنا معالم التعامل معها، ومن خلالها استشراف نتائجها وغير ذلك من الأمور المتعلقة بها، لكن الوجه النقدي الذي يمكن أن ينصب على هذا المنهج في مجال اعتماده في دراسة النص الديني كما سبق بيانه، هو عدم مراعاة خصوصية النص الإسلامي خاصة نص الوحي باعتباره مقدسا. إنه لا يمكن التعامل معه كأي نص بشري أدبي أو فلسفي أو غير ذلك، وهذا الذي تم في الخطاب الحداثي إذ تم التركيز على المنهج التاريخي في صورته التي تقلد العلوم المادية وفي هذا لم تراع طبيعة الموضوع التي يفترض أن تكون هي التي تحدد منهج الدراسة.

كما أن إهمال المصادر الإسلامية الناقدة كان من العيوب التي طالت هذا المنهج؛ لأن تلك المصادر تأسست في إطار الثقافة الإسلامية، ومهما يكن فهي أقرب إلى النص الإسلامي من غيرها، فاعتمادها يقلل من الخطأ من جهة، ويصححها ويطورها إن كانت ناقصة، ويبقي على الصلة بالنص، وإثبات فاعليته من جهة أخرى، ولكن هذا - فاعلية النص - هو الأمر الذي لم يرده الخطاب الحداثي

المبحث الثاني

كغاية، بل كانت غايته تاريخية النص، وهنا أيضا تبدو الانتقائية في المنهج المستعمل.

المبحث الثاني

الفصل الثالث

تاريخية النص الديني والرؤية المكونة

المبحث الأول: التفاضل في الرؤية وطبيعة النص

المبحث الثاني: خصوصيات النص والرؤية الحداثية

المبحث الأول
التفاضل في الرؤية وطبيعة النص
المطلب الأول انتقاء الشاذ ومحاولات التبرير

يفترض في البحث العلمي الموسوم حقيقة بالعلمية أن يكون مستقصيا لجميع حيثيات الموضوع الذي يكون محل الدراسة، فلا يترك شاردة ولا واردة إلا وقف عندها حتى تتم الإحاطة بالموضوع من جميع جوانبه، وحتى تكون النتيجة المتوصل إليها موصوفة بالدقة وبالصحة ما أمكن ذلك، وحتى لا تكون دراسة الموضوع ومناقشته مناقشة جزئية ناقصة.

وشرط الإحاطة بالموضوع شرط تقتضيه عملية البحث العلمي فيما هي عليه في الراهن. فمن الخطوات الهامة لإنجاز أي بحث علمي جمع المادة العلمية الكافية، فإن لم تكن كذلك فلا سبيل إلى الإلمام بالموضوع، وبالتالي لا سبيل إلى الوصول إلى نتائج تمكن الدارس أو الباحث من معرفة الموضوع حق المعرفة، وتكون النتائج مجرد مقاربات ليس إلا، بل تكون أحيانا مجرد آراء باطلة إذا قابلتها أدلة أقوى منها. وسبب ذلك هو التركيز على نماذج معينة والحكم من خلالها على الكل فتأتي النتيجة عبارة عن عملية استقراء ناقص.

إن اختيار النموذج والبناء عليه من خلال تحليله وتجلية أبعاده ليست مرفوضة في حد ذاتها، بل إن طبيعة الدراسات الإنسانية، والدراسات الدينية كثيرا ما تقتضي توظيف النماذج والاعتماد عليها والاكتفاء بها لإثبات أو نفي قضية ما؛ لأنه من المتعذر ذكر كل ما يتعلق بالموضوع، وإنما يتم الاعتماد على الشواهد أو النصوص أو الوقائع الصحيحة والمشهورة والمتفق عليها، فيتم الاحتكام إليها وتكون عينة يقاس عليها أو يستدل بها. ولكن في نفس الوقت لا ينبغي أن يغفل الباحث النصوص أو النماذج المتعلقة بموضوع بحثه، فعدم ذكره لها لا يعني جهله بها، حتى لا يوظف النماذج الضعيفة ويهمل الصحيحة، وحتى لا يهمل النماذج المتصلة بالموضوع ويوظف النماذج الشاذة البعيدة عن الموضوع. ولهذا فـ: "النموذج بوصفه أداة تحليلية يربط بين الذاتي والموضوعي، ولذا يمكن القول إن عملية صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الأمبيريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفي والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب، وبين الحياد والتعاطف، وبين الانفصال والاتصال"[1169].

وحدث عكس هذا في القراءة الحداثية للنص الديني الإسلامي؛ إذ كان التركيز على الملاحظة دون التخيل الرحب، وعلى الانفصال دون الاتصال، وكثيرا ما اعتمدت على الشاذ من النصوص، خاصة نصوص السنة النبوية. أما النص القرآني فقد تم الاستئناس ببعض الفهوم الإسلامية المرجوحة، والأمر نفسه بالنسبة للنص التراثي، فقد اعتمدت منه نماذج غير مشهورة بل وبعضها موضوع وغير صحيح. وهنا يرد التساؤل لماذا يقدم الخطاب الحداثي العربي المعاصر على الأخذ بهذه النماذج؟ والإجابة على هذا التساؤل تكمن في الهدف الأكبر من وراء إنجاز قراءة حداثية معاصرة للنص الديني، وهو إدخال التاريخية إلى مجال النص الديني الإسلامي. وهنا جوبه الخطاب الحداثي بكيفية تبرير هذه التاريخية لأن الطرح العام للرسالة الإسلامية هو الصلاحية لكل زمان ومكان، لا التوقف عند زمان بعينه؟، فكان الأخذ بالشاذ من النصوص والشاذ من الآراء لأجل الاستدلال على التاريخية. إذا فانتقاء الشاذ كان محاولة من المحاولات التبريرية التي أخذ بها الخطاب الحداثي.

من أهم الجوانب التي اقتضى هذا البحث الوقوف عندها مسألة الرؤية، وقد عرفنا أنه من أهم خصائصها أنها رؤية تفاضلية، وأنها كذلك - أي تفاضلية - لأنها اعتمدت على المسائل الشاذة وجعلتها نماذج دراسة أفرزت التفاضل كخاصية. كما أنها اعتمدت في الكثير من الأحيان نصوصا شاذة خاصة النصوص النبوية، فاكتفت بها في الاستدلال وأهملت نصوصا أخرى أكثر شهرة، وأنسب للموضوع، بل وأصح. ولهذا نجدهم أحيانا يذكرون نصوصا على أنها نصوصا وما هي كذلك، وأحيانا يطرحون ويثيرون مسائل تراثية ميتة ويعملون على إحيائها والاستدلال بها، والأخطر من ذلك كله تشكيكهم في القرآن الكريم بناء على آراء بعض المستشرقين.

فإذا عدنا إلى مسألة انتقاء الشاذ فإنها تعلقت بمختلف المسائل التي رام من خلالها الخطاب الحداثي الإسهام في تأسيس تاريخية النص الديني في الإطار الإسلامي. وهي مسألة التأويل، ومسألة جمع النص وتدوينه، ومسألة ممارسته لسلطته. وهي المسائل التي تم عرضها في الفصل الأول من الباب الأول. والتي أحاول في هذا المطلب تقديم رؤية نقدية لها من خلال إبراز بعدها التبريري الذي كان مرتكزه انتقاء الشاذ من النصوص والمسائل.

قبل بيان ذلك تجدر الإشارة إلى ما هو وارد في أدبيات الخطاب الحداثي العربي المعاصر، أقصد بالتحديد أمرين اثنين: أما الأول فحملة الخطاب الحداثي يعتبرون أنفسهم مجتهدين مسلمين، وأما الثاني فهو القول بإخضاع المنهج للنص، وكلا الأمرين تمت الإشارة إليه فيما سبق، وأردت التذكير بهذين الأمرين لتتم مناقشة مسألة التبرير في ضوئهما. وقبل ذكر نماذج من الكتابات الحداثية تؤكد ذلك يجدر

التذكير بأن الغاية من القراءة المعاصرة للنص الديني تتمثل أيضا في إنجاز قراءة علمية تكون قراءة بديلة عن القراءة السائدة في الإطار الإسلامي.

وإذا كان الهدف هو إنجاز قراءة علمية هل التبرير المبني على الشاذ يتماشى والرؤية العلمية؟ طبعا كل بحث علمي له أهداف يسعى إليها ويتوخى تحقيقها، ولكن ليس كل بحث يصل إلى الأهداف التي سطرها. وعدم الوصول إلى الهدف يجعل الباحث يبحث عن الخلل الذي اعترض سبيل بحثه ليصلحه وبذلك يصل إلى غايته، ويكون ذلك بإعادة النظر في مادته، وفي منهجه، فيحيط بالموضوع بشكل أكثر، ولا يقف عند نصوص أو نماذج معينة لا تمثل جوهر الموضوع فيكون عمله العلمي عملا تبريريا خال من الصبغة العلمية.

فإذا جئنا إلى المسائل المشار إليها سابقا والتي احتضنت الشاذ وأكدت آلية التبرير، فإننا نجدها تتجلى في المبحث الخاص بالتأويل وذلك من عدة وجوه: بداية بالمصطلح في حد ذاته: إذ نجد الهرمينوطيقا بدل مصطلح التأويل على الرغم من أن المصطلح الأخير لفظ عربي أصيل، ولكنه أبعد وصار المصطلح المتداول هو الهرمينوطيقا، وانتقاء هذا اللفظ وتعريبه رغم رفض الذوق اللغوي العربي له، ورغم عدم الحاجة إلى تعريبه لأمر له بعده التبريري الإيديولوجي وهو ارتباط المصطلح بالقراءة النقدية للكتاب المقدس؛ أي النص الديني عموما بما في ذلك النص الإسلامي هو الفضاء الأساسي له وقد مرت الإشارة إلى هذا مع ميشال فوكو الذي اعتبر بروز الهرمينوطيقا لصيقا بالنص الديني أو النص المقدس منذ القرن السادس عشر. وهو بداية عهد النهضة الحديثة في أوروبا وبداية الانفصال عن المرجعية الدينية في الغرب والتأسيس للنزعة العلمانية.

ومن المعلوم أن الهرمينوطيقا الغربية تطورت وعرفت اتجاهات شتى إلى أن وصلت في صورتها المعاصرة مع غادامير وغيره إلى القول بموت الكاتب، والتأكيد على نظرية الاستقلال الدلالي. وهكذا صارت الأولوية تعطى للقارئ لا للنص حتى لو كان هذا النص نصا دينيا، كالنص القرآني أو النص النبوي. وهذه النزعة تأثر بها الخطاب الحداثي العربي المعاصر، بل هو في قراءته يشكل امتدادا لها داخل الفضاء المعرفي الإسلامي. وهنا تجدر الإشارة إلى التأويل في حد ذاته كآلية قرائية، فلو كان اعتباره كذلك فهو موجود في الفضاء الإسلامي، وقد اهتم به علماء الإسلام من خلال اعتنائهم بمعناه الإشتقاقي؛ فقد حظي بدراساتهم المعجمية كما أنهم تناولوه بالتفسير لكونه ورد في القرآن الكريم، وحددوا ضوابطه ومحاسنه ومساوئه وكل ما يتعلق به. اهتم به علماء اللغة والتفسير، وعلماء الكلام والأصول والمتصوفة... وبالتالي تكون محاولة الأخذ بهذا المصطلح "التأويل" أو استعماله بأي بعد من الأبعاد المعرفية الإسلامية أمر متاح طالما أن علماء الإسلام اهتموا به من هذه النواحي المختلفة. لكن الحداثيين العرب في قراءتهم للنص الديني لم يوظفوه بهذا المعنى المحدد عند علماء الإسلام، بل وظفوه بدلالته السائدة في الثقافة الغربية التي تقضي بإعطاء الأولوية للفهم لا للمعنى وللقارئ لا للنص.

وهذا حتى يتم تبرير ما تصبو إليه هذه القراءة. من إثبات تاريخية النص الديني الإسلامي. إن مقارنة التأويل كما مارسه علماء الإسلام بالهرمينوطيقا كما نظر إليها فلاسفة الغرب بالنسبة للنص الديني الإسلامي يجعل من الهرمينوطيقا بعيدة شاذة بالنسبة للتأويل كمصطلح عربي إسلامي، ولكنه أهمل واعتمد التأويل بمعناه الغربي لتبرير الانفصال عن النص بناء على الأخذ بمبدأ الاستقلال الدلالي، ومن ثم التأكيد على جعل الفهم مرتبط بزمن والنص بزمن آخر، الأمر الذي يبيح البحث عن مرجعية أخرى، وهذا ما يسعى إليه الخطاب الحداثي من أجل تبرير تاريخية النص الديني.

فالقراءة التأويلية هنا ليست قراءة علمية مستقصية وإنما هي انتقائية، انتقت آلية قرائية وأرادت إدخالها إلى الساحة المعرفية الإسلامية لا لشيء إلا لأنها تتيح تبرير الغاية، وهذا الأمر يتنافى والعمل العلمي الذي يعتمد المشهور لا الشاذ ويتنافى مع الاجتهاد الإسلامي الذي يدعيه الخطاب الحداثي الذي انضبط بضوابط ولم يتحلل من الضوابط، ويسعى إلى تفعيل النص لا إلى إحداث قطيعة معه، ويتنافى مع السلامة المنهجية التي يحرص عليها الخطاب الحداثي وعلى ممارستها، بل يعتبر قراءته واجتهاده هذا ما هو إلا تطبيقات منهجية خاصة، وفي هذا نجد النص في فضاء ديني إسلامي والمنهج غربي وضعي، وهذه من المفارقات المقوضة للعمل العلمي. وما يدل على ذلك النتائج التي توصل إليها الخطاب الحداثي في تركيزه على هذه الجزئية - الاستقلال الدلالي - مثل قراءة محمد شحرور، ومثل قراءة عبد المجيد الشرفي وغيرهما. والبعد التبريري يتجلى في سائر المسائل التي تمت مناقشة النص الديني في مستوياته المختلفة منها من قبل الخطاب الحداثي العربي المعاصر؛ فإذا عدنا إلى طبيعة القراءة الحداثية، والجزئيات التي تمت الإشارة إليها ضمن مسألة تحليل مستويات النص في الباب الأول من هذا البحث يمكن التأكد من ذلك.

فعلى مستوى النص القرآني نجد أن العناصر التي اعتمدتها القراءة الحداثية العربية المعاصرة في مسألة تشكل النص وتثبيته وممارسته لسلطته أخذت هذا البعد التبريري وكرسته بشكل جلي، ويتجلى ذلك في مناقشة الخطاب الحداثي لمسألة الكلام الإلهي كمسألة عقدية؛ إذ قال بأنه حادث وليس قديما، ووجدنا كيف تم الثناء على المعتزلة حينما قالوا بذلك، وهنا لا يبدو الخطاب الحداثي متماشيا مع المذهب الاعتزالي عموما ولا يعمل على إحياء فكرة الاعتزال، وإنما الغاية المسطرة من قراءة النص الديني الإسلامي التي هي تأسيس

المبحث الأول

تاريخيته هي التي جعلتهم يأخذون بهذه المقولة الاعتزالية. وبذلك تأخذ المسألة بعدها التبريري لا بعدها العلمي، ولا تجسد الروح العلمية المتمثلة في إنصاف المعتزلة.

طبعا بإثبات حدوث القرآن يتم ربطه بالزمان، والزمان حادث وهو بعد من أبعاد التاريخ، فيأخذ بذلك الموضوع - الكلام الإلهي - هنا البعد التاريخي وبذلك تستساغ تاريخية النص القرآني، ويتأكد هذا البعد من خلال انتقاء هذا الرأي الذي مثلته المعتزلة في القديم، ورفض ما عداه وكأن كل التراث الإسلامي بل ونصوص الوحي قرآنا وسنة كل ذلك اعتبر موسوما بالتاريخية ما عدا هذا الرأي الاعتزالي الأمر الذي يؤكد أن اختيار هذا الرأي الذي شذ فيه المعتزلة كان بغرض تبرير التاريخية. ولا شك أن هذا الهدف - التبرير- المبني على عملية الانتقاء يخالف حقيقة البحث العلمي، ولذلك تجلى التضارب في الخطاب الحداثي في هذه المسألة التي اعتمد فيها على حدوث الزمان.

وإن كان هناك من قال بقدم الكون الذي يفضي إلى قدم الزمان؛ لأن الزمان مرتبط بالمكان، وهناك من قال بحدوثه. وكان لهذا الاختلاف اختلاف آخر في تنزلات القرآن الكريم، فهناك من أنكر نزوله من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، وهناك من أثبت ذلك وهكذا تضاربت المواقف في المسألة الواحدة، وهكذا وقع الخطاب الحداثي فيما أدان فيه الخطاب الديني المعاصر، وما وجد عند علماء الإسلام في القديم أعنى ظاهرة الخلاف. وإن كان علماء الإسلام اختلفوا باختلاف الدليل أما الخطاب الحداثي العربي المعاصر، اختلف بسبب التبرير الذي كان على حساب الصبغة العلمية التي يدعيها.

كما أننا وقفنا على تحليل الخطاب الحداثي لظاهرة الوحي سواء من جهة الدلالة، أو من حيث هي ظاهرة. أما التحليل الدلالي فكان بغرض تبرير ارتباط اللفظ بالثقافة السائدة. وبذلك يأخذ بعده الثقافي اللغوي وليس بعده العقدي الإيماني الذي وظفه النص القرآني. ومن ثم يكون كلفظ له حضوره الثقافي وبالتالي فقد ارتبط بواقع معين، وهذا من معاني التاريخية. ويتجلى الهدف التبريري في هذه المسألة في تغيير دلالة الوحي في حد ذاتها كما تمت الإشارة إليه مع أركون حينما أبدل الوحي بالحادث القرآني. هنا يمكن أن نتساءل هل هناك من مسوغ معرفي يحتم تغيير هذه الدلالة؟وهل يمكن تغييرها مع الدعوة في نفس الوقت إلى إنجاز قراءة تزامنية للنص القرآني؟.

لقد سبق بيان دعوة أركون واشتراطه قراءة القرآن تزامنيا تماشيا مع ما وصلت إليه اللسانيات الحديثة، ولكننا نجده هنا لا ينجز قراءة تزامنية؛ لأن ذلك يشترط الإبقاء على ذات الدلالة. ولكنه يحولها ويصطلح بدلها دلالة هي إلى الفلسفة الوضعية الحديثة أقرب منها إلى اللغة العربية. ولا شك أن هذه العملية كانت بهدف تبرير تاريخية الوحي لا نتيجة ترتبت عن مناقشة ودراسة علمية، وهذا ما يصرح به أركون نفسه حينما قال بأنه اختار كلمة "الوحي" للتعبير عن وضعية ودنيوية هذا الأخير، وهذا من معاني التاريخية.

أما الوحي من حيث كونه ظاهرة أو مسألة عقدية هي أساس التواصل بين الغيب والشهادة فقد نوقشت من جهة مقارنتها بظاهرتي الجنون والكهانة، ولم يكن هذا بغرض إبطال الجنون ولا الكهانة كما فعل النص القرآني في دفاعه عن النبي صلى الله عليه وسلم:)**مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ**((القلم: 2) بل كان إيراد ظاهرتي الجنون والكهانة بغرض إنجاز قراءة أنثربولوجية يمكن التوصل من خلالها إلى تشبيه الوحي بهاتين الظاهرتين من حيث هو تواصل بين عالمين متمايزين. ويكون ذلك مبرهن عليه في الثقافة لا خارج الثقافة، ويصبح بالتالي الوحي ظاهرة ثقافية لا حقيقة عقدية. وهو أمر خطير لأنه مخالف للعقيدة أساسا، وإذا كان ظاهرة ثقافية فهي محكومة بواقعها الذي تجلت فيه. وهذا هو معنى التاريخية، وهنا يتجلى التبرير كغاية في حد ذاته.

ويتجلى المقصد التبريري بشكل واضح في دراسة الخطاب الحداثي لأسباب النزول. إذ كان تركيزه على ربط النصوص بأسباب النزول على الرغم من أن تاريخ القرآن الكريم يؤكد أن معظم آيات القرآن الكريم لم تنزل عند أسباب معينة، وقد مر بنا إحصاء الدكتور محمد عمارة على أن نسبة الآيات التي علم لها سبب النزول لا يتجاوز % 7,5 استنادا إلى ما ذكره النيسابوري. وهنا يمكن الإشارة إلى سر مخالفة الخطاب الحداثي إلى ما ذهب إليه المسلمون من أن أسباب النزول مناسبات يستعان بها في فهم النص وليست عللا مؤثرة. هل هذا يعني أن علماء الإسلام لم يكونوا على علم بهذا الأمر؟ أم أنهم مارسوا التدليس على الأمة وتواطؤوا عليه؟. طبعا هذا الأمر الأخير هو ما يذهب الخطاب الحداثي إلى ترجيحه. ولا شك من وقوعه في مغالطة في هذا المجال؛ لأن منهج النقد التاريخي الذي تمت الدعوة إليه يكشف لنا عن خلاف ما ذهب إليه الخطاب الحداثي.

وهنا نلمس اعتماد الحالات الجزئية وجعلها مبادئ عامة؛ لأن الآيات التي علم لها سبب النزول لا تتجاوز نسبتها 7، 5%. أما التي لم يعلم لها تكون 5، 92% على الرغم من هذا الفارق في النسبة إلا أننا نجد التركيز على الشاذ وترك المشهور، التركيز على المرجوح والأخذ به، وترك الراجح، وأحسب أن هذه الانتقائية لها مبرر واحد هو جعل النص مرتبطا بسبب نزوله وهذا هو معنى التاريخية هذا من الناحية الظاهرية، أما من الناحية التطبيقية فذلك مسوغ ومبرر كاف في نظر الحداثيين للانفصال عن المرجعية النصية. وإذا تحقق ذلك يبرر الأخذ بالبديل الذي هو العلمانية. إن ما يؤاخذ عليه الخطاب الحداثي في هذه المسألة خاصة لأنها مدار القول بتاريخية النص الديني هو الأخذ بمبدأ التبرير. فكانت قراءته قراءة براغماتية الغاية فيها تبرر الوسيلة وهذا مبدأ مخالف للعلمية التي عاب الخطاب الحداثي على الفكر

المبحث الأول

الديني عدم الأخذ بها وبذلك وقع فيما هو مرفوض عنده. كما أنه بهذا المسلك التبريري كرس الإيديولوجيا التي نافح كثيرا من أجل إزاحتها من الساحة المعرفية الإسلامية، فلو سلمنا جدلا أن علماء الإسلام قد خدموا أيديولوجية معينة، فها هو الخطاب الحداثي المناهض للإيديولوجيا، بل الذي جعل أولى أولوياته تحرير النص الديني من البطانة الأيديولوجية، يقع فيها من جديد وذلك بمخالفته لمبدأ الموضوعية، ورفضه للمخالف حتى وإن كان الحق معه. وقد مرت بنا مؤاخذة علي حرب للحداثيين الذين أنكروا على الخطاب الديني دينيته وحمايته للمقدس، ولكنه جعل من الحداثة الغربية دينا وشيئا مقدسا كل ما عداه باطل.

وما مناقشة مسألة أسباب النزول على النحو الذي ذكر في صورته التفاضلية إلا دليلا على ذلك. وقد طرحت في الكتابات الحداثية على هذا النحو بغرض تبرير العلمانية ليس إلا. أما ادعاء الكشف عن جوانب مسكوت عنها في النص الديني الإسلامي فلا يتم بهذه الطريقة التبريرية التي جعلت من الخطاب الحداثي أحيانا يبيح لنفسه التحلل من كل ضابط معرفي[1170] في مجال قراءة النص القرآني يتأكد بشكل خاص البعد التبريري في نظرة الحداثيين العرب إلى مسألة التدوين، تدوين القرآن الكريم في مصحف واحد والذي تردد في مختلف كتاباتهم على أنه تم في عهد الخليفة الثالث رضي الله عنه. وقد تمت مناقشة هذه المسألة في الحديث عن جمع القرآن وتدوينه. كما تمت الإشارة إليها في الحديث عن خصوصيات الرؤية المكونة وأنها إحدى أوجه التفاضل. وفي هذا الموضوع أريد أن أبين لماذا أخذ بمبدأ التفاضل والانتقائية؟

أعتقد أنه التبرير أيضا؛ تبرير تاريخية النص القرآني وذلك من خلال التركيز على الجمع العثماني دون غيره؛ لأنه بالتركيز على هذا الجمع يتأكد تأخر التدوين عن التنزيل وبذلك لا يستبعد الخطأ في عملية التدوين، وبذلك صار المصحف مشكوكا فيه هل تضمن القرآن الذي أوحى به الله إلى النبي صلى الله عليه وسلم أم أنه اعتراه نقص أو زيادة؟ وقد مرت بنا إشارات الخطاب الحداثي إلى هذا التشكيك الذي ينافي الحقيقة عندهم، ويطرح احتمال النسبية، وبذلك يبتعد عن المطلق واتجه نحو النسبي، يبتعد عن الإلهي ويتجه نحو البشري التاريخي، وهكذا تستساغ تاريخية النص الديني. من جهة أخرى طبيعة العمل في حد ذاته تم من طرف شخص عاد، أقصد ليس بنبي وهو عثمان رضي الله عنه، ولا شك أن أعماله ليست تشريعا أو وحيا، وإنما هي أعمال بشر كسائر البشر بالصبغة الدينية المقدسة، وهذا ما يؤكد في نظرهم تاريخية هذا العمل لأنه في زمكان محدد ومن ثم تاريخية النص الديني في حد ذاته.

على كل هذه الجوانب تمت الإشارة إليها من قبل، لكن في هذا الموضع النقدي تجدر الإشارة إلى عدم علمية هذا الكلام؛ لأنه من المناهج التي يدعو إليها الخطاب الحداثي بإلحاح في قراءة النص القرآني والديني عموما منهج النقد التاريخي، وإذا كان هذا المنهج يمتاز بواقعيته وكرونولوجيته نجد الخطاب الحداث في هذه المسألة يقفز على الحقائق ويلغي حلقات مهمة؛ أي أنه ينتقي فيأخذ ما يلائمه ويترك مالا يلائمه وأهم شيء تم القفز عليه هنا هو التدوين النبوي، وقد أشرت من قبل إلى هذا فما سر إهماله في الخطاب الحداثي؟

إنه تبرير التاريخية بدليل أن المنهج التاريخي المعتمد في القراءة الحداثية تنازل عن صرامته ودقته في هذه المسألة. ولو طبق بنفس الصرامة لكانت النتيجة أن جهد عثمان في مسألة التدوين ليس التدوين إنما هو جمع المدون في مصحف واحد. إن عمل النبي صلى الله عليه وسلم كان بناء على وحي لا شك في ذلك وهو الذي دون القرآن أول مرة ولا يمكن أن يخطأ عليه الصلاة والسلام في أمر كهذا، ولا يمكن التشكيك في عمله؛ لأن ذلك مخالفة صريحة للعقيدة، وكأن الحداثيين أحسوا بهذا الأمر ولذلك اعتبروا أعماله دنيوية لا دينية، تاريخية لا مقدسة، وهذا ما يؤكد التبرير كهدف متوخى في قراءة الخطاب الحداثي للنص الديني، ولم تكن المسألة مبنية على علم كما هو الادعاء الذي انطلق منه الخطاب الحداثي.

أما النص النبوي والذي وقفت القراءة الحداثية معه عند مسألتين أساسيتين: تدوينه وحجيته؛ أما التدوين فقد تم في وقت متأخر أيضا عن زمن النبي صلى الله عليه وسلم، مما يدل على أنه وقع خارج زمن النبوة زمن الوحي والعصمة، وإنما تم بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز، والفاصل الزمني وفعل التدوين والإشراف على التدوين عناصر اعتمدتها القراءة الحداثية للبرهنة على تاريخية النص النبوي بل لتبرير تاريخيته؛ لأنه أصلا لا يقر بقدسية النص النبوي، ولم تتم الإشارة إلى كتابات بعض الصحابة لحديث النبي صلى الله عليه وسلم، ولا لدور عملية الحفظ ولا لدور السند كخاصيتين تميزت بهما العلوم الإسلامية.

أما الأمر الثاني فهو حجية السنة النبوية التي أنكرها الحداثيون ونسبوا تأسيسها إلى جهود الإمام الشافعي حينما أسس علم أصول الفقه، واعتبروا أن العمل بها لم يكن جاريا أيام النبي صلى الله عليه وسلم، وما قاله من أحاديث كثيرة فهو نتاج تجربة بشرية تاريخية لا وحيا من الله عز وجل، وقد وقع هنا الخطاب الحداثي في تناقض صريح من خلال اعتماده قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"[1171] على أنه دليل كاف في إنكار حجية السنة، كما اعتمدوا نهيه عليه الصلاة والسلام عن التدوين كدليل كاف عن عدم حجيتها أيضا، وقد ذكرت من قبل أن الخطاب الحداثي اعتبر السنة كلها فاقدة للحجية، ولكنه اعتبر حجية هذين الحديثين وهذا دليل عل الانتقائية في القراءة.

المبحث الأول

وهنا إما أن تكون السنة حجة بناء على اعتبار حجية هذا الحديث، وإما أن تكون غير حجة بما في ذلك هذا الحديث، وهنا لا يجد الخطاب الحداثي بما يستدل به على عدم حجية السنة، والكلام إذا لم يبن على دليل فلا عبرة به. إن الذي أوقع الخطاب الحداثي في هذا التناقض هو رسم الغاية واتخاذ التبرير مسلكا للوصول إليها، ولو تم البحث بشكل استقصائي لكانت النتيجة شيئا آخر. بل في سبيل تبرير تاريخية النص النبوي تعسف الخطاب الحداثي حتى في إيراد الحقائق؛ كنفيه لأمية النبي صلى الله عليه وسلم، ومن ثم التشكيك في وضعه للأحاديث؛ أي بناء على معرفة ودراية لا عن وحي، وذلك ما يوجب ويقرر القول بتاريخية النص الديني.

أما النص التراثي فلا أدل على تبرير تاريخيته من طبيعة قراءته قراءة تفاضلية، وقد ذكر هذا مع نموذج الجابري الذي أقر أن التفاضل خاصية من خواص المركزية الأوروبية، وهذا يبين لنا أنه كان يهدف إلى ذات الهدف الذي وصلت إليه الإبستيمولوجيا في الغرب، ولذلك اعتمد التفاضل لتبرير الانفصال عن النص التراثي بحجة أنه موجود هناك ونحن موجودون هنا، وقد وقع هو الآخر في هذا التناقض لأنه ادعى التواصل ولكنه كرس القطيعة.

من أهم المسائل التي تضمنت هذا البعد التبريري أيضا مسألة ممارسة النص لسلطته، وهي المسألة الحساسة في القراءة المعاصرة للنص الديني؛ ذلك لأنها مدار الصراع بين الفكر الديني والفكر العلماني فهذا الأخير ينكرها بينما الأول يثبتها. وقد سعى الخطاب الحداثي في إنكارها إلى مناقشة مسألة ممارستها لسلطتها منذ بدء الوحي حتى يبين هل كانت كذلك بالفعل؟ أم أنها تأسست في مراحل لاحقة؟

طبعا هذا الاحتمال الأخير هو الذي يركز عليه الخطاب الحداثي ويراه الأصح، ولذلك يفترض عوامل معينة هي التي شكلت سلطة هذا النص وهذه العوامل هي التي تمت الإشارة إليها على أنها سلطات خلفية ثلاث: السلطة المعرفية، السلطة السياسية، سلطة الأسطورة. والتركيز على هذه السلطات واعتبارها سر تأسيس سلطة النص الديني بناء على أن هذه السلطات تأسست ضمن التاريخ الأرضي للمسلمين. وهذا يعني أن النص لم يكن يتضمن سلطة ذاتية. ولم يكن هناك أمر من الله عز وجل بالأخذ بهذه النصوص والاحتكام إليها، وإنما حدث ذلك بفعل جهود العلماء والحكام وساعد عليه طبيعة العقل المسلم الأسطورية على حد دعواهم.

والمتأمل في هذا الكلام يجده قد حدد الغاية أولا ثم راح يبحث لها عن مبررات لقبولها ولتقبل ما تفضي إليه من نتائج. إن جهد العلماء من خلال الإشارة إلى أنهم سلطة من هذه السلطات صار شيئا غير مقبول بل ينافي صبغة العلم في الخطاب الحداثي. ومن خلالهم عمل الصحابة عليهم الرضوان ودورهم في حماية الإسلام، وكأن الخطاب الحداثي يريد من الصحابة أن يكونوا ناقدين للإسلام لا دعاة إليه والعلماء أيضا. وبالتالي أدين هؤلاء وأولئك من طرف الخطاب الحداثي لا لشيء إلا لأنهم سعوا في خدمة الإسلام واعتبروها من واجبات المسلمين ولكن ليس جميع العلماء؛ فالمسائل التي وجد فيها الخطاب الحداثي ضالته حتى وإن قال بها أحد علماء الإسلام يعتبرها مسألة علمية ويأخذ بها مثل أخذه بمقولة "خلق القرآن" التي قال بها المعتزلة.

ولكن سائر المسائل التي قال بها المعتزلة لم يؤخذ بها، وكأن جهد المعتزلة وتاريخهم العلمي لم يتضمن إلا مسألة واحدة هي مسألة "خلق القرآن"، وهذا الانتقاء الشاذ للمسائل لا هدف له سوى تبرير الانفصال عن المرجعية وإثبات تاريخية النص الديني. أما السلطة الثانية التي اعتبرت خلفية من خلفيات سلطة النص، وهي السلطة السياسية فقد اعتبرها الخطاب الحداثي عاملا قويا كرس سلطة النص في حياة الأمة، وإذا كانت كذلك فمعنى هذا أنها سلطة تاريخية وليست ذاتية دنيوية وليست مقدسة وهذا ما يصبو إليه الخطاب الحداثي، بل الغريب في هذا الأمر أنه جعل حتى قيادة النبي صلى الله عليه وسلم للدولة في زمن النبوة لم يكن في ذلك مطبقا للوحي بل كان باجتهاده كبشر، وبناء على تجربته الدنيوية وهذا كلام لا شك في بطلانه؛ لأنه يؤدي إلى القول بأن أول من عطل نصوص الوحي هو النبي صلى الله عليه وسلم وهذا خلاف العقيدة، وخلاف الأمر الذي تكرر في القرآن كثيرا بأن الإنذار والتبليغ وغيرها من مهام النبي صلى الله عليه وسلم.

وفي هذا المجال نجد مفارقة فما يطرحه الخطاب الحداثي في ضوء تجليات الحداثة ضرورة تكامل المؤسسات المعرفية والسياسية في إطار الدولة بالمفهوم الديموقراطي الحداثي لها، ولكن الأمر نفسه إذا اتخذته الدولة الدينية، أو السلطة ذات المرجعية الإسلامية وعملت على تكامل عملها المؤسساتي فتوحدت جهود الساسة والعلماء فهذه في الخطاب الحداثي نقيصة وعيب من العيوب المخلة بالمعنى الصحيح للعمل العلمي، والمفارقة هنا تتجلى في الإقرار بضرورة التكامل في الإطار العلماني ورفضه في الإطار الديني، وهذا يؤكد لنا أن الهدف ليس الكشف عن الأخطاء، وليس خدمة العلم وإنما هو رفض الدين وخدمة الإيديولوجيا والتي تتمثل في هذا المقام في إدخال التاريخية إلى ساحة النص الإسلامي وتبريرها ولو أدى ذلك إلى الوقوع في المفارقات.

ولهذا اعتبرت الحداثة عند دعاتها دينا جديدا، وهذا الكلام يحيلنا إلى الحديث عن سلطة الأسطورة ومدى اشتغالها في الفضاء الديني، وإذا كانت قد كرست دوغمائية تميز العقل الديني، فإن هذا الحكم أيضا كان بغرض القفز على الحقائق؛ لأن اعتبار الخطاب الحداثي كل ما عدا الحداثة خطأ هو في حد ذاته دوغمائية، ثم إن الاحتكام إلى الواقع الذي أفرز نزعة الحداثة في الغرب هو في حد ذاته يشهد تراجع نزعة الحداثة المبشر بها مما يدل على أن مسألة التاريخية والمراهنة على إدخالها إلى الساحة المعرفية الإسلامية وإن اعتمدت

المبحث الأول

آليات معينة إلا أنها كانت في معظم الأحيان عملا تبريريا إيديولوجيا أكثر مما هو عمل معرفي مؤسس.

مما سبق وفي ضوء المسلمتين اللتين افتتحت بهما هذا المطلب؛ أي من خلال ادعاء الحداثيين العرب الاجتهاد، ومن خلال قولهم بضرورة إخضاع المنهج للنص نجد لا هذا ولا ذاك تحقق؛ فالاجتهاد الإسلامي يصب في خدمة النص لا في هدمه والدعوة إلى الانفصال عنه، وإخضاع المنهج للنص لم يتحقق بل الذي تحقق هو العكس حيث أخضع النص لمناهج غير مناهجه وأهم الآليات الدالة على ذلك هو انتقاء الشاذ من أجل التبرير لا اعتماد الراجح من أجل التأسيس.

المطلب الثاني: تنافي التفاضل مع المقاصد العامة للدين

من خصائص الإسلام الذاتية خاصية الشمولية؛ فقد اهتم الإسلام بأمور الإنسان كلها، بأمور دينه وأمور دنياه، بالعلم والعمل، بالفرائض والنوافل وبذلك جسد الشمولية كخاصية أصيلة فيه، وهذه الخاصية من أهم الخصائص التي يمكن بناء على إبرازها إثبات صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، ويبقى المسلم ملزما بتطبيق شرع الله وهذا الأمر يجعله في تواصل دائم مع نصوص الوحي مطبقا لها، فلا يجوز أن يختار من النصوص ما يلائم هواه فيطبقه وما لا يلائم هواه فلا يأخذ به، فساعتها لم يعد العمل تطبيق لأحكام الشريعة بقدر ما هو تطبيق للهوى وأخذ به.

وإن تأملنا هذا الأمر نجده يعود إلى سبب هو الرؤية التفاضلية التي يغفل صاحبها خاصية الشمولية التي كانت لها تجليات استوعبت أمور الدنيا والآخرة كما سبقت الإشارة، فقد تضمن الإسلام أمور العقيدة وبناها في الإنسان المسلم، فتحدثت نصوص الوحي عن الألوهية كأهم مسألة عقدية، وبينت ما يجب وما يجوز وما يستحيل في حق الله، وما يجب وما يجوز وما يستحيل في حق الرسل عليهم السلام، وتناولت مسائل السمعيات وأمور الآخرة وبينتها، كما تناولت النصوص الحديث عن الكون والإنسان وغير ذلك. وبهذا فالنصوص أجابت على الأسئلة الأنطولوجية التي طالما بحث الإنسان عن إجابات لها وشكلت محاور البحث الفلسفي عند الإنسان القديم وبذلك أقيم الدين في جانب من جوانبه هو الجانب العقدي.

من جهة أخرى تجلت خاصية الشمولية في الإسلام بتضمن الوحي جميع الأحكام المتعلقة بالعبادات التي بها يجسد المسلم عقيدته، وقسمت هذه العبادات إلى فرائض ونوافل، والنوافل تكمل الفرائض، وجميعها تصب في مصب عظيم هو إقامة الدين، ولذلك كان حفظ الدين المقصد الأول من مقاصد الشريعة كما بين ذلك علماء مقاصد الشريعة، وبإقامة هذه العبادات التي توثق علاقة العبد بالله تتسع خاصية الشمولية، وتتجلى الحاجة أكثر إلى التمسك بها.

من جهة ثالثة شرع الإسلام أحكام المعاملات والتي بها تحفظ حقوق العباد في الحياة الدنيا وبها يقام الدين ويصان، فهذه الأحكام هي التي تنظم أحوالهم الشخصية، وهي التي يحتكم إليها في إدارة أمورهم المالية، وبذلك تحفظ الحقوق ويكرم الإنسان، وهذا ما يحقق مقصدين من مقاصد الشريعة هما: المال والعرض. كما تجلت خاصية الشمولية في تشريع الإسلام وبنائه لنظام أخلاقي متميز يحفظ للإنسان كرامته ويحقق له إنسانيته، ويساعده على بناء نسيج اجتماعي على أساس من الأخلاق، يحفظ للمجتمع تماسكه واستمراريته.

بناء على هذا؛ على تجليات خاصية الشمولية التي يستعان بها في فهم المقاصد العامة للدين يمكن الحكم على كيفية تعامل المسلم مع نصوص الوحي، أيكون تعاملا تفاضليا أم يكون بالرجوع إلى النصوص كلها ويلتزم بما أمرت به هذه النصوص دونما انتقاء؟

طبعا إقامة الدين لا يمكن أن تقوم على الأخذ بنص قرآني دون آخر؛ لأن هذه العملية التفاضلية تؤدي في النهاية إلى مخالفة المقاصد العامة للدين، وإذا كان علماء الشريعة قد حددوا لنا هذه المقاصد خاصة الضروريات منها: الدين، النفس، العقل، العرض، المال، فتصادم التفاضل مع هذه المقاصد يكون كالتالي:

1. التركيز على الدنيا والشريعة جاءت للدنيا والآخرة. لقد تم التطرق إلى هذا من خلال مناقشة خصائص الرؤية المكونة، والتي تمت الإشارة فيها إلى التركيز على الإنسان بدل الألوهية والعقل بدل الوحي وغير ذلك، وقد تمت الإشارة أيضا إلى أن هذه الأمور من أهم تجليات القول بالتاريخية، ولا شك أن أصحابها يريدون التركيز على الدنيا أي على التاريخ وإهمال الآخرة والحديث عنها، وإن كان هناك حديث عنها فيترك للاهتمام الفردي في إطار الحريات الشخصية. أما الاهتمام بالجانب التنظيري والاهتمام بالإنسان فقد كان مركزا على أمور الدنيا ولذلك وجدنا اقتراح البعض من الحداثيين يدعو على إدراج الأمور الدنيوية في علم الكلام الجديد. والإشكال في التصادم الجلي بين هذا الطرح، وبين المقصد العام من التشريع الذي هو حماية مصالح الناس في الدنيا والآخرة. يقول الإمام الشاطبي: "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل"[1172].

وقد بنى ذلك على أدلة من القرآن الكريم منها قوله تعالى:)رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ...((النساء: 165)، وقوله تعالى:)وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ((الأنبياء: 107). فالشريعة إذا جاءت مهيمنة على أمور الدنيا والآخرة فما من شيء يتعلق بأمور الإنسان في الدنيا أو الآخرة إلا وتطرقت له النصوص. من هنا تم استنباط أن الغاية من التشريع هي حماية مصالح

المبحث الأول

الناس أجلا وعاجلا، بينما في الخطاب الحداثي كان التركيز على بعد واحد هو البعد الدنيوي دونما اهتمام بالبعد الأخروي وأعتقد أن سبب ذلك الاستناد إلى الشاذ من الآراء، وإلى توظيف الإستدلالات الشاذة وذلك بكيفيات مختلفة: كأن يستدل بنص دون مراعاة للسياق ونموذج ذلك مناقشة الحداثيين لمسألة تدوين السنة إذ يتشبثون بنهي النبي صلى الله عليه وسلم دونما مراعاة للملابسات ذلك النهي، وإما بتأويل منهم كثيرا ما يكون بعيدا عن ضوابط التأويل مثل قراءة شحرور لكلمة الجيب الواردة في قوله تعالى:)... عَلَى جُيُوبِهِنَّ(. وإما بانتقاء نص تم فيه الحث على أمور الدنيا دون الآخرة كما ثبت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم حينما قال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"[1173] والذي على أساسه اعتبرت أمور الدنيا ليست من اهتمامات الوحي.

فإذا كانت الشريعة جاءت لحماية مصالح الإنسان أجلا وعاجلا فإن الاستدلال بالشاذ جعل منها جعلها موقوفة على الآخرة فقط، وهذه إحدى صور منافاة الشاذ للمقاصد العامة للدين، وهذا الأمر هو الذي اعتمده الخطاب الحداثي في تأسيس رؤيته العلمانية على نحو يشبه ما حدث تماما عند الأوروبيين في ثورتهم على الكنيسة.

2. تكريس الخصوص والشريعة جاءت عامة. طبعا هذا الرهان الأكبر للخطاب الحداثي بل هو مضمون القول بالتاريخية؛ أي أن الشريعة خاصة بفترة الوحي لا تزيد على ذلك، وقد بينا أن هذا الكلام كان مبنيا في الكثير من الأحيان التي أورد فيها الحداثيون نصوصا أن استدلالاتهم كانت تفاضلية انتقائية، أو كما تمت الإشارة إليه اعتمدوا على الشاذ من أجل التبرير، وكانت من النتائج التي توصلوا إليها تكريس الخصوص وهذا أمر يتنافى مع المقاصد العامة للدين خاصة إذا علمنا أن الشريعة من مقاصدها حماية مصالح الناس، فإنها بذلك تكون عامة لجميع الناس وليست خاصة بفئة دون أخرى، أو بزمن دون زمن آخر.

يقول الإمام الشاطبي: "الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة"[1174]، ويستدل الإمام الشاطبي على ذلك بأدلة متنوعة منها:

أ - النصوص المتضافرة كقوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا...) (سبأ: 28) وقوله تعالى: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا...) (الأعراف: 158)... مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة، ولو كان بعض الناس مختصا بما لم يخص به غيره لم يكن مرسلا للناس جميعا.

ب - أن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد، فالعباد بالنسبة لما تقتضيه من المصالح مرآة فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق.

ج - إجماع العلماء المتقدمين على ذلك من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ولذلك صيّروا أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة للجميع في أمثالها.

د - لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها، وكذلك الإيمان الذي هو رأس الأمر وهذا باطل بإجماع[1175].

بناء على هذا يتأكد لنا أن الشريعة جاءت عامة، ويتأكد ذلك إذا عرفنا أن مقاصد الشريعة كانت موزعة على مختلف مجالات الحياة، وخوطب بها الإنسان في كل زمان فهي متعلقة به على كل حال، فقد توزعت إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات. وهي بهذا تعلقت بأمور الإنسان كلها لا يخل زمن من الأزمان من هذه الأصناف الثلاثة، الأمر الذي يؤكد أنها عامة، بينما الخطاب الحداثي أنكر هذه الخاصية التي كرستها هذه المقاصد وقال بالخصوص، ومرد ذلك الاستدلال بالشاذ من الآراء، أو توظيف النصوص توظيفا شاذا، وهذا ما يؤكد أن الاستدلال بالشاذ يتعارض مع مقاصد الشريعة.

3. يكرس التجزئة والمقاصد متكاملة. إن مصالح العباد التي جاءت الشريعة لحمايتها في الدنيا والآخرة والتي توزعت على مقاصد الشريعة المختلفة من ضروريات، وحاجيات وتحسينيات، هذه المقاصد متكاملة فيما بينها بما يحقق غاية كبرى هي حماية مصالح العباد، ويتجلى هذا التكامل في هذه المقاصد من حيث علاقتها ببعضها البعض، بحيث لو اختل أي منها اختل الآخر، مع تفاوت في هذا الاختلال بطبيعة الحال بين الضروري والحاجي، والضروري والتحسيني، وفي هذا يقول الشاطبي مبينا بأنها تشكل نظاما متكاملا: "إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل، ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامه أو تختل أحكامها لم يكن التشريع موضوعا لها، إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد"[1176].

فهذا أحد اوجه العلاقة بين المقاصد، وهي كونها تشكل وحدة متكاملة من جهة أخرى يتجلى التكامل في اعتبار الضروريات أصلا لغيرها من المقاصد الأخرى. يقول الشاطبي: "المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية، فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق لاختل باختلاله بإطلاق، ولا يلزم من اختلالهما اختلال الضروري بإطلاق، نعم قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما، وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، فلذلك إذا حوفظ على الضروري، فينبغي أن يحافظ على التحسيني، إذا ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري فإن الضروري هو المطلوب"[1177].

المبحث الأول

من هنا تتجلى علاقة هذه المقاصد ببعضها البعض وكيف أنها متكاملة، وكيف أن تطرق الخلل إلى بعضها يؤدي إلى الخلل في الآخر، وهذا يؤكد وحدة الشريعة، وعدم فصل مسائلها عن بعضها البعض؛ لأن فصل تلك المسائل يؤدي إلى الإخلال بمقصد من هذه المقاصد ويترتب على ذلك مفاسد، ولكن الخطاب الحداثي كرس التجزئة من خلال فصله للدنيا عن الآخرة، ومن خلال فصله للعبادات عن المعاملات، والأخلاق عن العبادات، وسبب ذلك أيضا الاستناد على الشاذ فكثيرا ما كانت استدلالاتهم في مسائل العبادات مبنية على بعض الآيات القرآنية دون رجوع إلى السنة النبوية التي بينت تلك العبادات، وأحكامها، وبذلك اعتبرت هذه العبادات في الخطاب الحداثي تشريع الفقهاء لا تشريع الوحي، والأمر نفسه بالنسبة للمعاملات والحدود. وسنقف على هذا في المطلب اللاحق.

المبحث الأول

المبحث الثاني

خصوصيات النص والرؤية الحداثية

المطلب الأول: باعتباره وحيا منزلا

مما سبق في مناقشة موضوع الوحي تبين لنا أن الخطاب الحداثي في تعاطيه مع هذا الموضوع لم يكن ينظر إليه كحقيقة عقدية يترتب على إنكارها الكفر، ويترتب على تعطيلها تعطيل شريعة الله في الأرض وبالتالي الانفصال عنها. وقد انتهى الحداثيون في مناقشة موضوع الوحي إلى إنكاره حينا وإلى اعتباره منتجا ثقافيا حينا، وإلى تغيير دلالته حينا آخر...ميلا إلى إثبات دنيويته وغير ذلك من المواقف التي آلت في النهاية بالخطاب الحداثي في تعامله مع نصوص الوحي ونظرته لها على أنها نصوصا دنيوية لا تحمل أية خصوصية مفارقة.

فكانت الدعوة إلى دراسة نص الوحي على أنه نص كسائر النصوص البشرية؛ كالنص اللغوي والتاريخي وغير ذلك، ولا أدل على هذا من استعارة مناهج هذه العلوم وتطبيقها في قراءة نصوص الوحي وهي التي أفضت بما تتوفر عليه من آليات إلى الأحكام السابقة الذكر؛ فالقول بأنه منتج ثقافي نتيجة المنهج الأنثربولوجي، والدعوة إلى إحداث قطيعة معه نتيجة المنهج الإبستيمولوجي، والتأكيد على دنيويته نتيجة القراءة التفكيكية التي انتقد أصحابها الميتافيزيقا وهكذا. والمتأمل في هذه النتائج التي مثلت الرؤية الحداثية العربية المعاصرة يستنتج بدوره نتيجة تثبت سرّ هذه الرؤية التي تأسست لدى الخطاب الحداثي، إنها عدم قراءة نص الوحي كوحي منزل من عند الله عز وجل، وإنما تمت قراءته على أنه نص كباقي النصوص خاصة اللغوية ولذلك كانت الدعوة بإلحاح إلى تطبيق مناهج البحث اللغوي عليه وقد مر بنا الحديث عن أهم هذه المناهج التي اعتمدت في قراءة النص الديني.

وهنا يمكن التساؤل إذا قرئ نص الوحي بغير هذه المناهج التي وظفها الخطاب الحداثي هل يمكن الوصول إلى رؤية أخرى غير هذه التي توصل إليها هذا الخطاب؟ الإجابة طبعا نعم؛ لأن غير هذه المناهج ما كان قد أسسه علماء الإسلام كان قد وصل إلى نتائج أخرى تصب في خدمة نصوص الوحي لا في الانفصال عنه، وحتى إن كانت هناك مستجدات يقتضي الأمر التجديد من الداخل والاستفادة مما عند الغير من مناهج وآليات لا تصطدم مع نصوص الوحي. ويتأكد الأمر خاصة إذا كنا واضعين في الحسبان أن الوحي حقيقة عقدية، وأن النص الإسلامي وحي منزل وليس منتجا ثقافيا أو غير ذلك. فإذا وضعنا هذا في الاعتبار تترتب لدينا عدة أمور كلها تؤكد مخالفة الرؤية الحداثية وطبيعة قراءتها لنصوص الوحي ومن هذه الأمور:

- أنه نص محفوظ.
- أنه قام عليه الدليل العلمي.
- أنه له على القارئ حقوقا.

سأقف عند هذه العناصر محاولا من خلالها بيان مخالفة الرؤية الحداثية لنص الوحي من حيث كونه وحيا منزلا.

فبالنسبة لحفظه فهذا أمر تولاه الله عز وجل، فقد قال تعالى:)إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ((الحجر: 9) وهذا نص يؤكد أن حفظ القرآن الكريم من الله عز وجل، مهما كانت محاولات التحريف والتبديل التي حاول من خلالها أصحابها في القديم والحديث تحريف وتبديل النص القرآني. وقد أشار المفسرون إلى معنى الحفظ الوارد في هذه الآية الكريمة وأنه يعني الحفظ من أمور كثيرة من أعمال البشر ومن أعمال الشياطين من الزيادة ومن النقصان، من التحريف ومن التبديل وفي كل وقت وليس في وقت دون غيره. جاء في البحر المحيط في تفسير هذه الآية: "... أي حافظون له من الشياطين وفي كل وقت تكفل تعالى بحفظه، فلا تعتريه زيادة ولا نقصان ولا تحريف ولا تبديل بخلاف غيره من الكتب المقدسة فإنه تعالى لم يتكفل بحفضها بل قال تعالى الربانيين بما استحفظوها، ولذلك وقع فيها الاختلاف، وحفظه إياه دليل على أنه من عنده تعالى، إذ لو كان قول البشر لتطرق إليه ما تطرق لكلام البشر[1178].

فهذا النص يؤكد أن حفظ القرآن الكريم كان من قبل الله عز وجل، وهو الجانب الذي يجب أن ينظر إليه باعتباره وحي من الله عز وجل فهو الذي يسّر للمسلمين طرق الحفظ بأن بقي فيهم على النحو الذي أنزل على النبي صلى الله عليه وسلم، وقد فسرت الآية القرآنية السابقة بأن الحفظ الوارد فيها يعني: "الحفظ من التلاشي، والحفظ من الزيادة والنقصان بأن يسر تواتره وأسباب ذلك فسلمه من التبديل والتغيير حتى حفظته الأمة عن ظهور قلوبها من حياة النبي صلى الله عليه وسلم فاستقر بين الأمة بمسمع من النبي صلى الله عليه وسلم وصار حافظوه بالغين عدد التواتر في كل مصر"[1179].

من خلال هذين التفسيرين للآية الكريمة نجد أنها تجسدت في واقع الأمة وتاريخها، فعن احتمال الزيادة والنقصان والحفظ منهما قيض الله لكتابه من دونه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبإشراف وتوجيه منه بما لا يدع مجالا للشك، وعن احتمال التلاشي والزوال

جعل الله من أبناء هذه الأمة من يحمل القرآن الكريم في صدره وفي كل قطر من أقطار البلاد الإسلامية وبعدد يصل إلى حد التواتر، وكما كان الحرص لدى الأمة في القديم عل حفظ وخدمة كتاب الله عز وجل لا يزال فيها هذا الحرص، وذلك ما يتجلى من الإقبال الذي تعرفه المساجد والجمعيات الإسلامية التي يسّر الله لها القيام بهذه المهمة الجليلة، ويتأكد الأمر يوما بعد يوم بأن حملة كتاب الله عز وجل في زيادة، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على نفاذ وعد الله سبحانه الذي قطعه على نفسه بأن يكون هو من يتولى حفظ كلامه.

فما تطرق إليه شيء مما تطرق إلى غيره من الكتب بما في ذلك الكتب المقدسة كالتوراة والإنجيل التي لم تسلم من التحريف والتبديل ولكن هذا الأمر - الحفظ الإلهي - للقرآن الكريم باعتباره وحيا منزلا لا يعتبر حجة لدى الحداثيين؛ لأنه أمر غيبي بعيد عن التحقق العلمي التاريخي. ورغم ذلك يمكن الرد عليهم انطلاقا من هذه الخاصية وهي الحفظ الإلهي على بعض المسائل التي أثاروها ولم يتعاملوا فيها مع القرآن الكريم على أنه وحي منزل مثل: حفظه في صدور المؤمنين، ومثل مقارنته بالوحي في غيره من الأديان.

أما عن حفظه في الصدور الذي هو أحد تجليات حفظ الله عز وجل له فهو أمر وخاصية لم يتصف بها نص آخر غير القرآن الكريم، فالمسلمون منذ نزوله على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وهم يجتهدون في حفظه عن ظهور قلوبهم، ويتلونه على ذلك النحو يوميا وفي صلواتهم المختلفة، وفي أوقاتهم الخاصة، ويحفظونه على يد شيخ عادة وفي إطار جماعي وهذا ما يساعد على ترسيخ الحفظ من جهة، ويبعده عن الخطأ من جهة أخرى، وقد أمنت هذه الطريقة نقل القرآن الكريم من جيل إلى جيل بكيفية متواترة متصلة في سندها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك سر حرص المسلمين على تلقيه عن شيخ ولا يكون مباشرة من المصحف، وهذه الطريقة هي التي تنبه المسلم إلى كل خطأ يمكن أن يقع فيه قارئ القرآن الكريم، أو من يحاول التحريف والتزييف فيه.

ولهذا من معاني الحفظ الواردة في قوله تعالى:)... **وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**((الحجر: 9) قيل: "حفظه بإبقاء شريعته إلى يوم القيامة وقيل يحفظه في قلوب من أراد بهم خيرا حتى لو غير أحدهم نقطة لقال الصبيان كذبت وصوابه كذا، ولم يتفق هذا لشيء من الكتب سواه" [1180]. ثم دعم هذا النوع من الحفظ عند المسلمين ومنذ وقت مبكر أيضا بعلم القراءات الذي بواسطته يتعلم المسلم كيف يتلو القرآن الكريم وفق قواعد القراءة، وهذا لا يعني عدم الاهتمام بالكتابة بل هي مما اهتم به المسلمون، ولذلك من يحفظ القرآن الكريم في صدره يحفظ أيضا رسمه، حتى إذا كتب شيء من القرآن الكريم يكتبه وفق الرسم العثماني. وهذه الأمور كلها تؤكد أنه ظل بعيدا أو في مأمن من الخطأ وإذا وقع خطأ تنبهت له الأمة كلها.

وهذا النوع من الحفظ، وهذه الاحتياطات التي يتخذها المسلم في كتاب الله عز وجل من الأمور التي ثبتت تاريخيا؛ فتاريخ القرآن الكريم يؤكد هذا وما فعل المسلمون هذا إلا لإيمانهم بأنهم يتعاملون مع هذا النص الكريم باعتباره وحيا موحى، فهو كلام الله عز وجل وهو بهذا الاعتبار لا ينبغي أن نتعامل معه كأي نص بشري، وهذا الأمر ما نجده غير متحقق في الخطاب الحداثي العربي المعاصر. فلم ينظر إليه على أنه وحي منزل وإنما نظر إليه على أنه نص لغوي تشكل ضمن واقع تاريخي، وهذا من أسباب القول بتاريخيته. وهو من الأمور التي يرد على بها الخطاب الحداثي، خاصة أولئك الذين يقولون هو كلام الله عز وجل ولكنهم لم يراعوا بعده الإلهي هذا المتمثل في كونه وحيا منزلا.

أما عن مقارنة الوحي في الإسلام بغيره في الأديان الأخرى سواء الديانات السماوية أو الوضعية، المقارنة هنا أخذت بعدا واحدا وهو وجه الشبه بين الوحي في الإسلام وفي الديانات الأخرى، طبعا وجه الشبه في بعض الأحيان لا يزيد على الاتحاد في التسمية؛ أي حضور كلمة "وحي" في الإسلام وفي غيره من الديانات، واعتبار هذا الوحي تجسد في كلام هو التوراة عند اليهود والإنجيل عند النصارى، والقرآن عند المسلمين وغير ذلك. أقول عملية المقارنة أخذت هذا البعد دونما إشارة إلى الأبعاد الأخرى خاصة وجوه الاختلاف؛ فالاختلاف بين الوحي في الإسلام وغيره من الديانات متحقق ومن جوانب متعددة مما يجعل عملية المقارنة تميل إلى التركيز على وجوه الاختلاف بدل وجوه الاتفاق التي اعتمدتها القراءة الحداثية وفي هذا لا يمكن مقارنة الإسلام بالديانات الوضعية وإنما بالديانات السماوية، والتي يختلف الوحي الإسلامي عنها في أمور كثيرة منها:

- أن الوحي في الإسلام تولى الله حفظه فقال تعالى: **(إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)** (الحجر: 9) فالعناية الإلهية تدخلت وحفظ الله عز وجل كتابه، ورغم محاولات التزييف الكثيرة التي كانت من طرف أعدائه لكن الله في كل مرة يكشف كيدهم ويفضحهم على أيدي المخلصين من عباده، بينما الوحي في الديانات السابقة لم يرد الوعد بحفظه بل الذين استحفظوه هم الأحبار والرهبان ولذلك وقع فيه الاختلاف[1181]. وما يؤكد ذلك كثرة الأناجيل، ووضع التلمود عند اليهود، واختلافهم في كتبهم يشهد به تاريخ هذه الكتب، وتشهد به دراساتهم الدينية فقد كانت لهم دراسات نقدية للكتاب المقدس في القديم والحديث منها كتاب رسالة في "اللاهوت والسياسة" لسبينوزا.

بينما عند المسلمين فالأمر يختلف إذ يعتبر النص القرآني في صدارة النصوص التي أجمعت عليها الأمة، فرغم تمذهب المسلمين ورغم اختلافهم في تصحيح الأحاديث وتضعيفها، ورغم اختلافهم الفقهي لكنهم ظلوا مجمعين على النص القرآني الواحد الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وبلّغه كما أنزل وتواتر نقله وحفظه عند الأمة على ذلك النحو وما فعل المسلمون ذلك إلا لأنه وحي منزل من عند الله عز وجل. هذه الخاصية تجعل المقارنة بين الوحي في

المبحث الثاني

الإسلام وفي غيره مقارنة غير سوية خاصة إذا تبينت لنا غاية الخطاب الحداثي من هذه المقارنة، وهي محاولة سحب ذات الصفة - عدم الحفظ - التي اتصف بها الوحي في الأديان السابقة على الإسلام، فالمقارنة في حد ذاتها لم تقم على أساس صحيح، ولو روعيت الموضوعية لأخذت بعين الاعتبار أوجه الاختلاف ولاستحالت المقارنة على النحو المذكور.

- أنه حفظ في الصدور. بينما في غير الإسلام لم يتم حفظه في الصدور وبالطريقة التي حفظ بها القرآن الكريم، فلو حفظ بهذه الكيفية من طرف معتنقيه لحفظ من التحريف، ولتم التفطن إلى عمليات التحريف التي وقعت، وهذا وجه اختلاف مهم جدا، ونتيجة أهميته هذا الحفظ كانت محاولات تشكيك في هذا النوع من الحفظ بحجة أنه يعتمد على الذاكرة، والذاكرة ليست مؤتمنة دائما وهذا أمر يرد عليه بطريقة الحفظ التي تتم جماعيا وعلى يد شيخ كما أن تاريخ القرآن يشهد بعدم وقوع اختلاف وقد استمر الأمر على هذا النحو حتى الوقت المعاصر أين يسّر الله للمسلمين الوسائل العصرية التي تقضي على كل عمليات التشكيك. فهذا النوع من الحفظ تميّز به القرآن الكريم دون غيره من الكتب السماوية الأخرى وهو وجه اختلاف جوهري، ولكن عملية المقارنة عند الحداثيين لم تراع هذا الاختلاف، ولم تعره اهتماما على الرغم من أنه أحد أوجه التمييز بين النص القرآني وغيره.
- ظبت أسانيده. بنما في غير الإسلام لم تضبط أسانيده؛ أي أن الوحي في الديانات الأخرى لم تعرف أسانيده كلها، ولم تضبط كما ضبطت الأسانيد في الإسلام، وضبط الإسناد من الأمور التي تميز بها العمل العلمي عند المسلمين، فقد حرصوا أيما حرص على السند المتصل في حديث النبي صلى الله عليه وسلم، وكان الحرص على ذلك في القرآن أشد، وهذا الحرص بكل تأكيد منبعه الاعتقاد بأن القرآن كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم.

ولكن هذه الخاصية التي تميز بها الوحي في الإسلام لم تراع في الخطاب الحداثي على الرغم من أنها تطورت عند المسلمين وصارت علما قائما بذاته، وهو الدراسات الإسنادية التي تهتم بالراوي والمروي عنه والشروط التي يجب توفرها في فيهما، وإذا كانت هذه الشروط تشترط فيمن يحمل حديث النبي صلى الله عليه وسلم، فإنها كانت بشكل متميز فيمن يحمل النص القرآني؛ لأنه يتم بشكل متواتر وفي كل العهود. وعلى الرغم من وجود أوجه الخلاف بين الوحي في الإسلام والوحي في الديانات الأخرى السماوية منها والوضعية إلا أن هذا الخطاب لم يعرها اهتماما وراح يجري هذه المقارنة، مما يدل على أنه لم يلتزم بالضوابط العلمية التي تقتضيها عملية المقارنة، خاصة وأن هذه الأمور متحققة تاريخيا، ويستدل عليها بالمنهج التاريخي الذي هو المنهج الموثوق به في الخطاب الحداثي، فتمت مقارنة الصواب بالخطأ، وتمت مقارنة الحق بالباطل، وهذا من صور العمل المتعسف الذي أنجزه الخطاب الحداثي في قراءته للنص القرآني. وهنا نستنتج أن الذي أوصل الخطاب الحداثي إلى هذه النتيجة هو تعاطيه مع الوحي في الإسلام على أساس أنه ظاهرة ثقافية لا على أساس أنه وحي منزل من عند الله عز وجل، إذ لو تم وفق المعتقد الإسلامي لروعيت هذه الخصوصيات ولأعطي النص حقه.

أما المسألة الثانية التي تطرح نفسها في هذا الإطار: أي في إطار اعتبار الوحي حقيقة عقدية، وأن النصوص وحي منزل من الله عز وجل فهي قيام الدليل العلمي على ذلك، والحديث عن الدليل لعلمي ترد به نتيجة القراءة الحداثية التي تعتبر المسائل الدينية بما في ذلك النص القرآني من الأمور الميثية لا الأمور العلمية. هذه إحدى دعاوى الخطاب الحداثي إذ يعتبر كل ما يتعلق بالدين غير علمي، فما مدى صحة ذلك؟

إذا عدنا إلى عناية المسلمين ابتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم ثم جيل الصحابة ثم علماء الإسلام بعد ذلك نجد حرصهم على الاستدلال العلمي كان متحققا عندهم منذ البداية؛ ففي القديم كان الدليل العقلي يتمثل في الحجة العقلية وشهادة الحس على ما يأتي به النبي بأنه وحي منزل وليس من عمل البشر، وقد تمثل ذلك في إثبات المعجزة، ولذلك كان البحث في المعجزة واقترانها بالنبوة وظهورها على يد النبي من الأدلة الكافية لإثبات النبوة وصار شرط صحة النبوة الذي به تثبت يتمثل في أمرين اثنين:ادعاء النبوة وإظهار المعجزة؛ فادعاء النبوة وحده لا يكفي لأنه متاح للجميع ولا يمنع حتى الكذاب من فعل ذلك، وكثيرا ما ظهر في التاريخ من ادعوا النبوة، لهذا لا بد من إظهار المعجزة التي هي تأييد من الله عز وجل وصورة من الصور التي تؤكد بأن هذا الذي ادعى النبوة نبي حقا، وأن الذي جاء به وحي منزل. وما دامت المعجزة التي أيد الله بها الأنبياء تكون في أمور كثيرة خاصة في الأمور الحسية التي يراها الإنسان ويسمعها فبذلك تكون دليلا لا يمكن رده.

ولما كانت في المجتمع القديم بعض الظواهر التي تظهر على يد غير الأنبياء وتشبه المعجزة مثل السحر، سدا لأي ذريعة حدد العلماء شروطا خاصة بالمعجزة، وهي شروط واقعية يمكن التأكد منها عقلا وحسا. يقول البغدادي: "للمعجزة عندنا شروط أحدها أن تكون من فعل الله عز وجل أو ما يجري مجرى فعله وإن لم يكن في نفسه فعلا، والشرط الثاني أن يكون ناقضا للعادة فيمن هو معجز له وحجة عليه، والشرط الثالث أن يتعذر على المتحدى فعل مثله في الجنس أو على الوجه الذي وقع التحدي عليه، والشرط الرابع أن يكون مطابقا لدعوى من ظهرت عليه على وجه التصديق، فأما إن شهدت بتكذيبه فهي خارجة من هذا الباب، والشرط الخامس أن لا يتأخر عن دعواه تأخرا يعلم أنه لا يتعلق بها، والشرط السادس أن يكون ذلك في زمان التكليف"[1182].

فاشتراط هذه الشروط في المعجزة احتياط من خلط المعجزة بغيرها من الظواهر الشبيهة بها من جهة، ومن جهة ثانية هي دليل كاف على إثبات صحة النبوة وبالتالي إثبات أن ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وحي منزل من عند الله سبحانه وتعالى. والمعجزة بهذا

المبحث الثاني

الشكل الذي تتوفر فيه الشروط السابقة الذكر تتخذ الصبغة العلمية، ولم تبق مجرد واقعة يكتنفها الغموض، أو أنها من الظواهر الميثية وغيرها كما يعتبر ذلك الخطاب الحداثي في الوقت المعاصر.

وهي بهذه الكيفية تتلاءم مع طبيعة العقل الذي كان يستفسر ويتحدى في ذلك الوقت، ولذلك كانت معجزات محمد صلى الله عليه وسلم في الكثير من الأحيان عبارة عن ردود على ما يطرح عليه من أسئلة أو ما يجابه به من تحديات، فأظهر الله عليه تلك المعجزات التي كانت مفحمة لخصومه وذلك سر إيمان الكثير من الناس به في ذلك الوقت. وفي العصر الحديث أخذ الاستدلال العلمي على ظاهرة الوحي منحى آخر بعيدا عن إظهار خوارق العادات وبعيدا بعض الشيء عن البناء الفلسفي، تجلى هذا المنحى في اعتماد العلوم الطبيعية أساسا لإثبات أو نفي الحقيقة الدينية فتبلور في الفضاء المعرفي الإسلامي الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، وهو من العلوم التي يستند إليها في إثبات كون النص القرآني والنص النبوي وحي منزل من عند الله عز وجل.

وعلى الرغم من تنامي نزعة الإلحاد في التاريخ الحديث وهي النزعة المناهضة للفكر الميتافيزيقي والمثالي عموما وللفكر الديني على وجه الخصوص، هذه النزعة التي كانت تعتبر الإيمان بالغيب خرافة وأن الأديان من اختراع بشري، وأن العقل لا يستسيغ الإيمان بمستوى وجودي آخر خارج الوجود المادي، وقد تبلور هذا التيار الذي زكته الفلسفة الوضعية بحجة أن العلم المتمثل في العلم الطبيعي أولى بالثقة من الفلسفة، وأن المادة أولى من الغيب، ولكن سرعان ما تبينت هشاشة هذا الفكر وعدم صموده أمام الفكر الديني وذلك باستثمار نتائج هذه العلوم للاستدلال بها على قضايا الإيمان، وكانت الانتصارات العلمية مصحوبة بانتصارات سياسية تمثلت أساسا في انهيار الإيديولوجيا الشيوعية وإعادة الاعتبار للفكر الديني، وذلك ما جعل حملة الفكر الديني يوظفون نتائج العلم لإثبات صحة الوحي ومن بين هذه النتائج:

أ - التنويم المغناطيسي: الذي أصبح من المسائل الثابتة والمقررة وقد أصبحت هذه الطريقة التي يتقابل فيها شخصان يمكن للأول أن يؤثر على الثاني بطرق معينة، ويمكنه أن ينسيه بفعل التنويم أمورا كثيرة حتى أموره الخاصة كالاسم مثلا، ويلقنه أمورا أخرى اعتبرت هذه العملية التي ثبت نجاحها شبيهة بطريقة تلقي النبي للوحي الذي يوحى إليه عن طرق الملك، بل تكون عملية تلقين الملك للنبي أولى بالصحة لما يتوفر عليه من روحانية وتأييد رباني.

ب - العبقرية: وهي من المؤهلات الذاتية التي يتوفر عليها الفرد فتجعله ينتبه إلى أشياء لا يتنبه إليها غيره من أصحاب الذكاء العادي، ويقول كلاما لا يقوله غيره ويناقش مسائل تفوق مستواهم ويجعل الأمر يصعب على فهمهم، وفي هذا تذكر بعض الحالات التي يفاجأ فيها الشعراء بطبيعة الإلهامات الشعرية التي يجدونها في أنفسهم، وكيف أنها تكون مصدر قصائد شعرية رائعة، وعلى هذا الأمر الذي هو مقرر في سير العباقرة وفي الدراسات النفسية عليه قيست ظاهرة الوحي على الرغم من وجود فوارق بينهما، فما دام العلم قرر خواص العبقرية واعترف بها الأولى أن يعترف بظاهرة الوحي وإثبات أنها من عند الله عز وجل.

ج - ما تقوم به بعض الحيوانات والحشرات: مثل النمل والنحل إذ كثيرا ما تصدر عنها أعمال عظيمة ودقيقة جدا تتعلق بنظام حياتها من جلب للغذاء وتوزيع للمهام وترتيب للأمور وعلاقاتها ببعضها البعض كلها أمور تؤكد بأنها ملهمة من إرادة عليا كيف لا وهي الفاقدة للعقل الذي هو ملكة التفكير والتدبير، وهذا ما يؤكد قوله تعالى: **(وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ)** (النحل: 68) وإذا تحقق هذا على مستوى هذه الحشرات البسيطة، فكيف لا يكون في حال الأنبياء عليهم السلام؟[1183].

إن انتصارات العلم الطبيعي التي جعلت الإنسان المؤمن بنتائجه يعتبر ظاهرة الوحي مستحيلة وغير مجدية لم يدم هذا التصور بل صار في صف الدين، وكثيرا ما جاءت نتائج العلم المادي نفسها مثبتة بعض المبادئ التي تؤكد حاجة الإنسان للوحي مثل: النسبية، اللاحتمية... وغيرها من المبادئ، وهذا ما أدى بعلماء الدين ومنهم المسلمين إلى البحث في وجه الحاجة إلى النبوة والوحي في عصر العلم. يقول الشيخ رشيد رضا في هذا بأن حاجة البشر إلى النبوة والرسالة وهداية الأنبياء تتمثل في ثلاثة أمور:

أحدها الإيمان بالغيب، وأهم مسألة فيه مسألة الألوهية وما عداها من أمور الغيب وقد يقول الفكر المادي بأن هذا أمر لا يقره الحس، فيورد الشيخ رشيد رضا أمثلة حسية تؤكد أن هناك أمور حسية لم يكن الإنسان يعرفها وصار يعرفها مثل الجراثيم التي تفتك بالجسم وتسبب الأمراض القاتلة، فإذا كانت هذه الأمور على الرغم من حسيتها كانت غير معروفة وتعد من الغيبيات صارت من أهم اكتشافات العلم المادي فهذا ما يؤكد أن الغيب حقيقة إذ يترتب أنه ليس كل غير مرئي غير موجود، وإذا عجز الإنسان على البرهنة عليها، فإن الوحي هو الذي يجيب عنها.

وثانيها: ما يجب الإيمان به بعد الموت، وهي مسائل السمعيات وهي غيب أيضا، وهي الحياة التي يحاسب فيها الإنسان ويقام فيها العدل فمعرفة الحياة الأخرى له مصدر وحيد هو الوحي، ولذلك كانت محاولات للفكر الفلسفي في القديم لإثبات هذه الحياة فأثبتها حينا وعجز عنها حينا آخر، وأحيانا أثبتها ولكن بكيفية غير صحيحة، وهذا ما يجعل الحاجة إلى الوحي لا تزال قائمة.

وثالثها: وضع حدود وأصول للأعمال التشريعية التي لا يمكن أن تقام على الرأي والهوى وإنما تقوم على الوحي(1).

إن محاولة تعداد وجوه الحاجة إلى النبوة والوحي هنا، وقد عرضت في ضوء انتصارات العلم الحديث لدليل يؤكد بقاء حاجة الإنسان إلى الوحي. وبهذا فالوحي من هذه الناحية يتأكد بأنه قام على الدليل العلمي وبذلك ينبغي أن نتعامل مع النص القرآني باعتباره وحيا منزلا قام على صحته الدليل العلمي ولا تزال حاجة الإنسان إليه قائمة، وهذا ما يخالف الرؤية الحداثية في هذه المسألة.

المبحث الثاني

أما المسألة الثالثة التي ينبغي أن توضع في الحسبان وفي إطار التعامل مع النص القرآني هي حقوقه على القارئ أو المتعامل معه؛ فكونه وحي منزل تترتب للنص حقوق تختلف عن حقوق النصوص الأخرى، وإذا كان القارئ أو الباحث في الفكر الإنساني يجب عليه أن يلتزم بقواعد بحث معينة حتى لا يغمط صاحب النص حقه، فإن هذه الحقوق تكون للنص القرآني من باب أولى لأنه كلام الله عز وجل، وهذا ما تمت الإشارة إليه في المدخل العام لهذا البحث والذي تم التطرق فيه إلى كون النص مقدس في ذاته، هذا النمط التوظيفي الذي روعي عند علماء الإسلام لم تتم مراعاته في الخطاب الحداثي، بل ذهب هذا الخطاب إلى اعتبار النص الديني كسائر النصوص البشرية، وقد مرت بنا نماذج القراءة الحداثية، وكيف أنها أنكرت قدسيته واعتبرته تقدس في التاريخ وليس مقدسا في ذاته.

وهذا ما جعلهم يتعاملون معه كأي كلام بشري دونما مراعاة لمصدره الإلهي ودونما مراعاة لكونه وحيا منزلا. وهذا ما تجلى في تركهم للآداب المختلفة التي كان يتأدب بها علماء الإسلام في دراستهم لنصوص الوحي، والتي جاءت بها هذه النصوص ذاتها واعتبرت عند الحداثيين من الأمور التي تبقي على التقديس والهيبة التي تحول دون الفهم العلمي. والخطاب الحداثي يدعي العلمية ولذلك يدعو إلى تجريد النص من قدسيته، ومن جهة أخرى الهدف من دراسة نص الوحي والذي يفترض أنه يتمثل في خدمته وتفعيله لا في هدمه والانفصال عنه. ولذلك هذا الهدف كان جهد الخطاب الحداثي يصب في نقضه والانفصال عنه، وحتى مبادئ التعامل مع النص القرآني والمتمثلة في القواعد المختلفة التي أسسها علماء الشريعة والمستمدة من النص ذاته لم تعتمد واعتمدت قواعد أخرى منافية لطبيعته مثل الهرمينوطيقا. كل هذه الأمور تدل على أن الخطاب الحداثي في قراءته لنصوص الوحي لم يتعامل معها كوحي منزل وإنما اعتبرها نصوصا عادية كغيرها.

من حقوق النص أيضا طبيعة لغته فلا بد من مراعاتها، وهو مبدأ تجرأ عليه الخطاب الحداثي على أساس أن اللغة في تطور مستمر، وأن خصوصية لغة الوحي غير معتبرة والهدف من وراء ذلك طبعا محاولة إثبات أن النص القرآني خاطب أهل اللغة التي أنزل بها وأنه لا يمكن أن يوظفه خارج ذلك الإطار، وفي هذا لم يعط حق النص المتمثل في كونه كلام الله الذي أراده أن يكون آخر كتبه الذي خاطب به الناس جميعا منذ نزوله على محمد صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة، فمراعاة لغة النص حق من حقوقه يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار.

والعجيب في هذا أن حملة الخطاب الحداثي في تعاملهم مع النص البشري لفلاسفة الغرب مثلا نجدهم يدعون إلى قراءته بلغته الأصلية وأن تحترم تلك اللغة حتى يفهم النص على حقيقته!؟ لكنهم في قراءة النص القرآني ينكرون خصوصية لغة الوحي، وعلى أنها تجري عليها سائر الأحكام البشرية إلى درجة أنهم يطرحون إمكانية زوال اللغة العربية يوما ما كما زالت اللاتينية القديمة، وهذا كلام لم يعر لغة الوحي اهتماما.

من حقوق النص أيضا الأخذ بأحكامه وتطبيقها فطالما قامت الحجة على أنها وحي وآمن به الإنسان فإنه صار ملزما بتطبيق أحكامه وتعاليمه من عقائد وعبادات ومعاملات، ولا يمكن أن يبقى الإيمان به عند مجرد الادعاء، بل سبق أن وجدنا مع أحد النماذج الحداثية الدعوة الكاملة إلى التحلل مما جاءت به نصوص الوحي من أحكام مختلفة وكل هذا باسم العلمية بل باسم العلمانية وهذا العمل لم يعط للنص حقه؛ لأن المؤمن بنصوص الوحي يلتزم بما جاءت به من أحكام وتعاليم وتشريعات ولا يدعو إلى التحلل منها بل إلى الدعوة إلى تطبيقها وتفعيلها في واقع المسلمين. من هنا يتبين لنا أن الخطاب الحداثي في تأسيسه للتاريخية داخل الإطار الإسلامي لم يراع حقوق نص الوحي التي أوجبها وحددها النص ذاته، ومن هنا أيضا يتبين لنا أن تاريخية النص الديني الإسلامي تتعارض أصلا مع هذا النص باعتباره وحيا منزلا.

المطلب الثاني: باعتباره يتضمن أحكاما

يترتب على القول بإثبات حقيقة الوحي كحقيقة عقدية أن أهم ما في الوحي مضمونه الذي هو أحكام مختلفة منها الأحكام العقدية كالكفر والإيمان، ومنها الأحكام الشرعية كالواجب والحرام والمكروه والمندوب والمباح، على النحو الذي هو مقرر عند علماء الشريعة والذي هو مستوحى من نصوص الوحي ذاتها.

وإذا كان مضمون الوحي هو هذه الأحكام فلا يمكن أن يكون خاصا بزمن دون آخر، ولا يمكن أن يكون تاريخيا كما يدعي الخطاب الحداثي، فإذا كان كذلك فساعتها يصبح لا معنى للوحي الذي يؤمن به دعاة التحديث، وبناء على ذلك يصبح أهم ما في الوحي هو الأخذ بأحكامه وتطبيقها ولا يمكن حصرها في زمكان معين، ولذلك كان تعريف النبي على أنه من أوحى إليه الله ولم يأمره بالتبليغ تعريفا مرجوحا، بل خاطب الله نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وأمره بالتبليغ كما في قوله تعالى:)**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ**...((المائدة: 67). وحتى إذا كان هناك توقيت للأحكام خاصة على مستوى العقيدة. فما جاء به جميع الأنبياء هو عقيدة التوحيد وما شرع في الأديان السابقة ليس كله مخالف للإسلام، وإنما هناك ما هو ثابت وهناك ما هو متحول، وقد بين ذلك علماء الإسلام من خلال تركيزهم على الغاية من التشريع التي تتمثل في حماية مصالح الناس.

ومن ثم صار عندهم من مصادر التشريع في الإسلام شرع من قبلنا إذا لم يرد في شريعتنا ما يخالفه وهذا لأن الوحي حقيقة، وبما أنها كذلك فله وجه واحد. قال تعالى:)شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ

المبحث الثاني

أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...((الشورى: 13)، وهذا يدل على أن العقيدة التي بعث بها الأنبياء واحدة. أما على مستوى الأحكام العملية فالأمر يختلف، فإذا قيل بتاريخية الوحي وأنه مرتبط بأسباب النزول، وأنه ظاهرة تتناسب ثقافيا مع المجتمع التقليدي الذي سادت في الأسطورة فهذا الكلام يؤدي إلى تاريخية الأحكام الشرعية وأن المسلم لم يعد مخاطبا بها في هذا الزمان أو في المستقبل، أو يؤدي إلى تأويل هذه الأحكام تأويلا فاسدا قائما على الهوى والعبثية لا على الدليل الشرعي.

أما الاحتمال الأول فقد تحاشاه الخطاب الحداثي، أو تحاشى التصريح به، وأما الاحتمال الثاني: أقصد التأويل العبثي فقد أخذ به وبشكل مرعب أدى إلى تصادم جلي مع الأحكام الشرعية التي هي مضامين الوحي، وهو أمر مخالف للعقيدة مخالفة صريحة؛ لأنه آل بالبعض إلى تحريم الحلال وإباحة الحرام، وإذا آل الأمر هذا المآل تصبح تعتريه أحكام العقيدة لا أحكام الفقه، وفي هذا يمكن الإشارة إلى جملة من المسائل صارت محل اهتمام الخطاب الحداثي العربي المعاصر يريد أن يثبت تاريخيتها في مقدمتها أركان الإسلام: الصلاة والصيام والزكاة والحج، فهناك من أنكر وجوبها، ومنها مسألة الحجاب، ومنها مسألة الربا... ويمكن الوقوف على النمط الحداثي في هذه المسائل وكيف تصادم وخالف المعلوم من الدين بالضرورة بسبب القول بتاريخية الوحي. وكيف أن التاريخية كمقولة حداثية لم تقف فقط عند بعض المسائل المختلف فيها، أو مسائل فرعية بل طالت حتى أصول الدين وأركانه.

فعن ركن الصلاة مثلا، فأهم ما فيه الكيفية التي تؤدى بها الصلاة، وهي مستوحاة من السنة النبوية لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "صلوا كما رأيتموني أصلي"[1184]، فهذا نص يوجب تقليد النبي صلى الله عليه وسلم في أداء الصلاة لذلك كانت عبارة عن حركات تؤدى بكيفية مخصوصة تم أخذها عن النبي صلى الله عليه وسلم، فهي مما جاءت به السنة القولية كما في هذا الحديث، كما جاءت بها السنة الفعلية، فأخذت كيفية صلاة النبي صلى الله عليه وسلم وصارت مقلدة من طرف المسلمين، أهم ما تم فيه التقليد بالتواتر عدد الصلوات وأنها خمس صلوات في اليوم والليلة، بل ويستند في ذلك إلى ما ورد في السنة عن فرض الصلاة في حادثة الإسراء والمعراج. فهذه الصورة التي تتم بها صلاة المسلمين غير واجبة في القراءة الحداثية، يقول عبد المجيد الشرفي: "... إلا أن ذلك لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذاك النحو"[1185]. طبعا تاريخية النص الديني بما أنها ترهن النص في التاريخ جعلت أصحابها ينكرون حتى هذه الأحكام الخاصة بعبادة الصلاة وبغيرها، فلم يبق الأمر عند مجرد العلمانية في مجال السياسة بل طالت جميع الأحكام منها حكم الصلاة، كما في هذا النص الذي لا يعتبر لها هيئة مخصوصة ولا التي يؤديها عليها المسلون، ويلتمسون لذلك عدة مبررات منها:

- عدم ورود تفصيل هيئة الصلاة وأحكامها في القرآن الكريم، واعتبروا الحالة الوحيدة التي ذكرت فيها تفاصيل الصلاة، هي صلاة الخوف في سورة النساء.
- رد رواية موسى التي تثبت أن الصلاة قد فرضت خمس صلوات في اليوم والليلة، واعتبارها من تجليات العقل الأسطوري، وإن كان الحداثيون لا ينكرون هذا الحديث فقط بل ينكرون حجية السنة كلها.
- اختلاف الجغرافيا، فهناك أقطار ليلها أطول من نهارها، وهناك أقطار نهارها أطول من ليلها.

فاعتبر هذا الفارق في البيئة الجغرافية دال على استحالة أداء الصلاة على النحو الذي تؤدى عليه[1186]، وبناء على هذا صار يلتمس العذر لتارك الصلاة على أنه وفي لدينه، ولكنه لم يلتزم بما قرره السلف في هذا الشأن[1187] يفهم من هذا الكلام أن السلف هم الذين شرعوا الصلاة وجعلوها تؤدى على وجه مخصوص، ولا شك أن هذا الكلام هدم لهذا الركن الإسلامي، وهكذا تتعارض التاريخية مع نصوص الوحي من حيث كونه تضمن أحكام الصلاة.

أما فريضة الزكاة فما قيل عن الصلاة قيل أيضا عنها؛ أي أن التفاصيل المتعلقة بها لم ترد في القرآن الكريم، واعتبر الوقوف عند أصناف المال التي كانت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، والوقوف عند وجوه إنفاقها مما يدل على ضيق الأفق الإسلامي[1188]، والغريب في هذا أن الخطاب الحداثي لم ينكر الحكمة من مشروعية الزكاة من إحداث للتضامن داخل المجتمع، ومن توزيع للثروة... وغير ذلك ولكنه يصر على الأخذ بالصيغ الحديثة في إدارة المال في الدول العلمانية، مما يدل على أن الموقف المتخذ ليس مستوحى من طبيعة المسألة الشرعية وكونها صالحة لزمان دون غيره؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكان الرفض التام لفريضة الزكاة، ولكننا نجد هنا القول بصلاحيتها من حيث المبدأ ومن حيث الحكمة من مشروعيتها، ولكن أن تتم في إطار ديني فلا؟! مما يدل على أن مشكلة الخطاب الحداثي مع الإسلام في حد ذاته، وليس مع شيء آخر، وهذا ما جعل هذا الأخير يجتهد في نسف ما جاء به الإسلام من أحكام.

أما الأحكام المتعلقة بعبادة الصيام فقد تم إنكارها أيضا، وهذا تماشيا مع التأسيس لتاريخية النص الديني، خاصة حكم الصوم، وحكم تعمد الإفطار في نهار رمضان؛ فالذي جاءت به النصوص أن صوم رمضان واجب، وأنه ركن من أركان الإسلام، أما حكم من تعمد الإفطار في نهار رمضان بلا عذر فتترتب عليه الكفارة. فبخصوص الحكم الأول؛ أي وجوب الصوم اعتبر غير واجب، يقول عبد المجيد الشرفي: "ترك الباب مفتوحا لعدم صومه، والتعويض عن هذا الصوم بإطعام مسكين أو مساكين"[1189]. وقد أراد صاحب هذا الرأي أن

المبحث الثاني

يبني إنكار الوجوب على ذات النصوص التي أثبتت حكم الوجوب مثل قوله تعالى:)... **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ**...((البقرة: 183)، وقوله تعالى:)... **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**...((البقرة: 185)، وقوله تعالى:)... **وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ**...((البقرة: 184)، وقوله تعالى:)... **وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ**((البقرة: 184)، وقوله تعالى:)**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**((البقرة: 185).

فهذه النصوص التي تحدثت عن الصوم في القرآن اعتبرت غير دالة على وجوب الصوم وإنما تركت الحرية فيه الصوم أو عدم الصوم، وليس يدرى كيف فهم إباحة الفعل والترك من خلال هذه النصوص؟ وما هي القرائن الدالة على ذلك؟! أما عن حكم الإفطار عمدا فقيل بأنه لا يوجب الكفارة، واعتبر القول بوجوبها قول الفقهاء بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم[1190]؛ أي أنه تم باجتهاد تاريخي لا حكما جاءت به النصوص.

والأمر نفسه بالنسبة للحج؛ إذ اعتبرت عبادة الحج التي هي ركن من أركان الإسلام ما هي إلا تواصل مع الميثولوجيا القديمة، وما كان سائدا في الحجاز قبل الإسلام، ولكن الإسلام أضفى عليها أحكاما جعلتها تنسجم مع عقيدة التوحيد[1191]، ولذلك آلت القراءة الحداثية إلى إنكار بعض الأحكام المتعلقة بهذه العبادة مثل الرجم إذ اعتبرته امتدادا للتصور الميثي الذي كان عليه الحج قبل الإسلام، بل قرئ فعل الرجم قراءة نفسية وأنها تدل على تفريغ للمكبوت في اتجاه بريء[1192].

إن تناول القراءة الحداثية للعبادات ونظرتها إليها على هذا النحو، جعلتها تؤول إلى إنكار الأحكام المختلفة المتعلقة بهذه العبادات، وفي ذلك دعوة للتحلل منها وترك للإسلام. وما قيل عن العبادات قيل عن مسائل الحدود والربا؛ إذ وجد الخطاب الحداثي التماشي مع تاريخية النص الديني يقوض الأحكام المتعلقة بالحدود وبالربا، فأثر هذا التقويض على نقد تاريخية النص الديني.

ففي مسألة الربا التي جاء بها نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة، وهو قوله تعالى:)... **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**...((البقرة: 275)، انطلاقا من اعتبار الحداثيين يقولون بحجية النص القرآني وأن الإسلام هو القرآن، فحينما وجدوا هذا النص الذي يحرم الربا تحريما صريحا، راحوا يبحثون عن قراءة تأويلية لهذا النص من خلال التأكيد على استحضار صورة الربا التي كانت سائدة في القديم، ومقارنتها بالعمليات البنكية في المجتمع الحديث، وأن الصورة التي تتم بها المعاملات المالية في النظام البنكي الحديث ليست من مشمولات النصوص المحرمة للربا وصار: "الاقتراض من البنك بفائدة هو بداهة لا يدخل تحت طائلة التحريم"[1193]. وحاولوا تبرير ذلك من عدة جوانب:

1. لأن علة تحريم الربا هو كونه عملية مالية تؤدي إلى إغناء أحد الطرفين وإفقار الآخر بل قد تؤدي حتى إلى استعباد المدين.
2. العمليات البنكية ليست هي ذات العمليات المالية التي كانت سائدة في زمن النبوة والتي اعتبرت عمليات ربوية حرمها القرآن الكريم.
3. الفائدة التي يأخذها البنك تحددها الدولة وتبنى على دراسات اقتصادية تراعى فيها أمور كثيرة مثل: نسبة التضخم، تكاليف العمليات المالية، الضرائب المفروضة...[1194] بناء على هذه المعطيات اعتبرت العمليات المالية السائدة في البنوك ليست هي الصورة الربوية المحرمة. وقد تردد هذا الكلام كثيرا في الخطاب الحداثي وعند من يمارسون ما يسمى بالقراءة المعاصرة للنص القرآني، وهي من الصور التأويلية المبددة للأحكام التي جاء بها الوحي، وقد كانت ردود على هذه المسألة منها رد الشيخ عبد الرحمان حسن حبنكه الميداني الذي اعتبر هذا الكلام تجرؤ على دين الله، وعدوانا وقحا على كتابه وشريعته لعباده بالعبث التحريفي المعاصر[1195].

وما قيل عن الأحكام الخاصة بمسألة الربا، والأحكام الخاصة بالعبادات، واعتبارها لم يعد المسلم في الوقت المعاصر مخاطبا بها، وأنها على الصورة التي تؤدى عليها ليست تشريعا إلهيا بل هي فهوم العلماء، ما قيل عن هذه المسائل قيل أيضا عن المسائل التي فيها حدود كحد الردة والسرقة، القتل، الزنا... وغيرها؛ فهذه مسائل ضبطتها نصوص الوحي ونصت فيها على حدود معينة بما لا يحتمل التأويل، وقد انتهت القراءة الحداثية إلى تعطيل هذه الحدود باسم تاريخية النص الديني، الأمر الذي يؤكد لنا تصادم التاريخية مع نصوص الوحي من حيث أن هذه النصوص تتضمن أحكاما.

فعن حد الردة فقد أنكر هذا الحد واعتبر لا سند له في الإسلام، وها هو يطرح الآن وتتداوله وسائل الإعلام بفعل الصراع الدائر بين الإسلام والغرب خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م، والتي يريد من خلالها الغرب القول بأن الإسلام يصادر الحريات الشخصية. هذه المسألة في الخطاب الحداثي اعتبرت لا دليل عليها من القرآن، وإنما القرآن تحدث عن العقوبة الأخروية، يراد بذلك قوله تعالى:)... **لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ**...((الزمر: 65)، يقول عبد المجيد الشرفي: "القرآن خلو من الإشارة ولو من بعيد إلى أي عقاب دنيوي يسلط على المرتد، وإنما نص على جزاء أخروي ليس لأحد من البشر أن يتولاه"[1196].

وقد أنكر حد الردة في الخطاب الحداثي، بناء على إنكار حجية السنة، واعتبر الحديث الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: "من

المبحث الثاني

بدل دينه فاقتلوه" حديثا ضعيفا[1197]، وقبل ذلك السنة كلها ليست حجة عند الحداثيين. كما نوقش قتال أبي بكر رضي الله عنه لمانعي الزكاة على أساس أنهم مرتدون، واعتبر هذا الفعل ليس بحجة على النحو الذي يستدل به في الفقه الإسلامي، وأهم شيء يستند إليه الخطاب الحداثي هو معارضة حد الردة لمبدأ الحرية الدينية[1198].

وهكذا لم يعد حد الردة معتبرا على النحو الذي هو مقرر في الفقه الإسلامي، وما يتصل بحد الردة، حد القتل إلا أن الأمر يختلف من حيث كون حد القتل جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى:)... **النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**...((المائدة: 45)، وفي هذا وأمام النص القرآني الذي لا يحتمل تأويلا التمس الخطاب الحداثي تعطيلا لحد القتل فقال بأن القرآن ترك الباب مفتوحا أمام العفو والصفح من قبل أولياء المقتول[1199]، ومن المعلوم أن القرآن في حد القتل جعل العفو والصفح حالة القتل الخطأ لا القتل العمد، كما تم النظر إلى حد القتل على أنه كان يؤدى من طرف ولي المقتول، وهذا خطأ، وهو تغييب كلي لمؤسسة القضاء في الإسلام فلم يكن أهل المقتول هم الذين يقتصوا من القاتل؛ لأن هذا يؤدي إلى حالة من الفوضى واللاأمن، بل مسألة القصاص وإقامة الحدود مخولة لمؤسسة القضاء، ولكن الخطاب الحداثي أراد تغييبها ليبرز صورة حد القتل كيف كانت تتم بطريقة فوضوية مما يبرر تدخل الدولة في تنظيم الحدود وتنفيذ العقوبات، ولكن لا على أساس من الدين، مما يؤكد تبرير العلمانية وتعطيل الأحكام الشرعية.

ولذلك اعتبرت: "الدولة العصرية هي التي تستأثر وحدها بممارسة العنف المشروع وإنزال العقاب أيا كان على أصناف المجرمين بعدما كان يحق لولي المقتول أو المظلوم عموما أن يباشر بنفسه هذا العنف في ظل النظام القبلي، وفي غياب مؤسسات الدولة"[1200].

وهذا كلام يستشف منه أن الدولة الإسلامية لم تكن تتوفر على مؤسسات ترعى حقوق أفرادها وذلك ما يسوغ الحكم بافتقارها للمؤسسات التي تعرفها الدولة العصرية في ظل النظام العلماني، وهذا كلام فيه القفز على الحقائق؛ لأن الأمر تتولاه مؤسسة القضاء وهي من أشهر مؤسسات الدولة الإسلامية، كما أن الخطاب الحداثي يعترف بأن القتل جريمة تستوجب العقاب، ويمكن أن يتم في ظل العلمانية أما أن يتم في إطار الحكم الشرعي فلا مما يدل أيضا على أن مشكلة هذا الخطاب مع الإسلام نفسه لا مع رأي لعالم من علماء الإسلام.

ومن الحدود التي عطلت في ضوء القول بتاريخية النص الديني حد السرقة، وهو حد جاء به نص قرآني قطعي الدلالة في قوله تعالى:)وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ...((المائدة: 38)، ولذلك لم يجد الخطاب الحداثي في تأويل هذا النص من أجل تعطيل هذا الحد إلا مبررات واهية أراد من خلالها إبعاد هذا الحد، على الرغم من اعترافهم بأن السرقة من الأفعال القبيحة، ومن هذه المبررات:

- **اعتبار قطع يد السارق عقوبة مقررة في المجتمع القديم قبل الإسلام، وبذلك فهي تدل على أنها وسيلة بدائية من وسائل العقوبة لا تتناسب مع المجتمعات العصرية المتطورة هذا من جهة، ومن جهة ثانية فالمجتمع الذي كانت تطبق فيه هذه العقوبة كان يعيش اقتصاد الكفاف بشكل عام، وبذلك قد يهلك الشخص المسروق. وبمفهوم المخالفة المجتمع العصري كله غني، ولذلك لا يخشى الشخص المسروق الهلاك، وهذا ترويج لهذا الفعل القبيح.**
- **استنكار الضمير الجمعي لها: أي أن المجتمع العصري صار يستهجن حد السرقة المتمثل في قطع اليد على النحو الذي قرره القرآن الكريم: لأنه من العقوبات البدائية. وهنا نعود إلى مسألة الأحكام المعيارية والعاطفية، ومسألة الميولات والأهواء ومدى إمكانية صلاحيتها كأسس للأحكام العلمية، فنجد مراعاة استثقال المجتمع لهذا الحكم، ولا نجد مراعاة أمر الله عز وجل، كما نجد إدانة الخطاب الحداثي للخطاب الديني على الأحكام المعيارية والعاطفية، وفي الوقت ذاته يقول بها، وهذه من صور التناقضات السائدة في الخطاب الحداثي.**

ونتيجة مثل هذه المبررات يلتمس الخطاب الحداثي إبدال هذا الحد بما يتماشى والرؤية العلمانية، ولو خالف ذلك الشريعة؛ أي أن: "قطع يد السارق مثله مثل أية عقوبة أخرى ليس مقصودا لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة، طالما يمكن تحقيق الغرض منه بوسائل أخرى"[1201]. وغير هذه المسائل مما صار يمثل صداما في الخطاب الحداثي باسم تاريخية النص الديني مع نصوص الوحي كثير منها مسألة العدة وأحكامها التي شرعت لأجل براءة الرحم، فصار يقال بأن هذه الحكمة لم تعد معتبرة على أساس أن الوسائل العلمية الحديثة يمكن لها أن تبين لنا براءة الرحم في حالة العدة من طلاق أو من وفاة في أقصر مدة ممكنة، وبذلك يصبح التربص لمدة ثلاثة أشهر أو أربعة أشهر وعشرة أيام للمتوفى عنها زوجها من الأحكام التي تعلقت بالمجتمع القديم الذي لم تتح له هذه الوسائل العلمية[1202].

من المسائل التي تمثل حكما شرعيا، والتي تصادمت معها الرؤية الحداثية مسألة الحجاب وقد كان التركيز عليها بحجة أنها من المواضيع المتصلة بموضوع المرأة كموضوع محوري في الخطاب الحداثي وقد تمت معالجة موضوع الحجاب في هذا الخطاب بكيفية خلاف ما هو مقرر في النصوص الشرعية وخلاف ما هو مقرر في الفقه الإسلامي في لباس المرأة والشروط التي يجب أن تتوفر في الحجاب من ستر الجسد كله وعدم الإثارة، وأن يكون فضفاضا، وأن لا يشبه لباس الكافرات... وغيرها من الشروط. وقبل ذلك وجوب الحجاب في حد ذاته، هذا الحكم الذي أنكره الخطاب الحداثي بالاستناد إلى مبررات مختلفة منها:

المبحث الثاني

1. أصل الحرية: أي أن الحرية أصل والقيد طارئ، وبالاستناد إلى هذا المبدأ يريد أصحابه القول أن الإنسان ضمن له الشرع حق الحرية، فهو حر فيما يفعل بما في ذلك اللباس فهو حر في أن يلبس ما يشاء، والمرأة كالرجل لها أن تلبس ما تشاء لأنها حرة كذلك. بناء على أصل الحرية قلبت الأمور في القراءات المعاصرة فصار السفور هو الأصل، والحجاب هو العارض، يقول محمود طه: "والأصل في الإسلام السفور؛ لأن مراد الإسلام العفة، وهو يريدها عفة تقوم في صدور النساء والرجال، لا عفة مضروبة بالباب المقفول، والثوب المسدول" [1203].

يفهم من هذا الكلام أن دلالة الحجاب هي العفة وليست اللباس الشرعي المخصوص، فإذا قيل ما الدليل على أن الحرية بهذا المعنى - السفور - هي الأصل؟ نجد قراءة وتفسيرا بعيدا جدا، بل مخالف تماما لقصة آدم عليه السلام؛ من أنه وزوجه كان كذلك في الجنة قبل الأكل من الشجرة؛ أي كانا يتمتعان بحريتهما كاملة:)**وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا**...((الأعراف: 19)، ولكن بعدما وقعا في الخطيئة:)... **بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ**...((الأعراف: 22) أي أخذا في ستر عوراتهما. من هذه القصة التي وردت في القرآن الكريم قيل بأن الحجاب بدأ وظهر كنتيجة لهذه الخطيئة[1204]. مما يدل حسب هذا الرأي أن الأصل في الإنسان هو الحرية في لباسه، وما الحجاب إلا عقوبة حكيمة على سوء التصرف في هذه الحرية التي منحت للإنسان[1205]. هذه العقوبة التي نتجت عن التصرف السيء فيما منح الله للإنسان من حرية وفي ضوء ذلك فسر قوله تعالى:)**وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً**((النساء: 15). أي الحبس ومصادرة الحرية كان نتيجة لعدم حسن التصرف في هذه الحرية الممنوحة، التي هي الحق في السفور[1206].

ومن الواضح لأبسط قارئ أن هذه الآية لا تتحدث عن موضوع الحجاب بل عن موضوع آخر له حكم آخر، وهو قياس في غير محله. بل هو استدلال بنص على مسألة لم ترد فيه، وعلى كل فأصل الحرية اعتبر دالا على حرية المرأة في اللباس، وأن الحجاب ليس فريضة من الفرائض، وهنا نجد كيف أن تاريخية النص الديني تؤدي إلى التحلل من أحكام الشريعة وهذا نموذج من نماذجها.

2. إعطاء العبرة لسبب النزول: وهذا الأمر مدار القول بتاريخية النص الديني ككل، ومسألة الحجاب واحدة من المسائل التي تضمنها هذا النص، خاصة ما ورد في قوله تعالى:)**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَبِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا**((الأحزاب: 59)، وقوله تعالى:)... **وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**((النور: 31)، فهاتين الآيتين تضمنتا حكم الجلباب والخمار، وهو الوجوب من خلال الأمر الوارد في فيهما، والأمر إذا جرد من القرائن أفاد الوجوب كما يقول علماء الأصول، ويعضد ذلك حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "إن المرأة إذا بلغت المحيض لا تصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا" [1207]. وأشار إلى وجهه وكفيه.

بناء على الآيتين الكريمتين، وحديث النبي صلى الله عليه وسلم استنبط علماء الإسلام حكم الحجاب وهو الوجوب. لكن التأسيس لتاريخية النص الديني انتهى إلى رؤية تعارض هذا الحكم الذي تضمنته نصوص الوحي وذلك بناء على التركيز على أن العبرة لخصوص السبب لا لعموم اللفظ، وبالتالي تصبح الآية الأولى دالة على إدناء النساء جلابيبهن حتى يعرفن فلا يؤذين عند الخروج ليلا لقضاء الحاجة في تلك الظروف الخاصة حيث لم تكن مراحيض بالمساكن؛ أي أنه بمعنى آخر لما تطور العمران وصارت المساكن متوفرة على هذه المرافق، لم تعد هذه الآية متعلقة بلباس المرأة المسلمة. وأما الآية الثانية فلا تدل على أكثر من تبرج المرأة، وعدم إظهار مفاتنها بستر صدرها حتى لا يكشف جيبها، فيكون المعنى حسب هذا التفسير أيضا متعلق بتغطية الصدر، وليس الخمار الذي يغطى به الرأس[1208].

والغريب أن صاحب هذا الكلام يتعجب مما قرره الفقهاء بناء على النصوص من أن جسد المرأة كله عورة، كما يعتبر الدعوة إلى ارتداء الحجاب تشريع المسلمين وليس تشريع الإسلام[1209]، ويفهم من هذا الكلام أن النصوص التي تحدثت عن وجوب الحجاب خاصة الآيتين السابقتين فسرتا في ضوء سبب النزول، لا في ضوء عموم اللفظ، أما الحديث النبوي فلم يتم التطرق إليه.

3. التأويل المتعسف: وهو ظاهرة تطبع الخطاب الحداثي العربي المعاصر في تعاطيه مع النص الديني، والتأويل المتعسف أقصد به تقويل النص ما لم يقل، وقد مر بنا الحديث عن التأويل وآلياته واتجاهاته، وهذه الصورة التعسفية للتأويل تعيد استحضار مقولة موت الكاتب، وإتاحة المجال للقارئ أن يفهم كما يريد، وقد فسرت آيات الحجاب وحكمه وفق هذه الرؤية التأويلية الهدامة في كتاب "الكتاب والقرآن" الذي ذهب صاحبه بعيدا في ظلم النص القرآني، وفي ظلم اللغة العربية في الآية التي نصت على وجوب الخمار في قوله تعالى:)... **وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**((النور: 31) راح يتأول كلمة جيب الواردة في هذه الآية على أنها دالة على مواضع معينة من الجسد تحصر في

المبحث الثاني

وسط المرأة وصدرها، وليست كلمة الجيب دالة على الصدر ككل[1210]. وبناء على ذلك يصبح للباس المرأة حدين أدنى وأعلى والحد الأدنى هو ستر الوسط والصدر فقط[1211]. وهكذا استنبط المؤلف القول بعدم وجوب الحجاب على المرأة المسلمة، وهكذا تكون التاريخية تتصادم تصادما جليا مع النص القرآني والنبوي من حيث كون كل منهما يتضمن أحكاما منها هذه الأحكام الخاصة بفريضة الحجاب.

وهكذا ومما سبق نجد أن تاريخية النص الديني وما أفضت إليه من رؤية داخل الخطاب الحداثي العربي المعاصر تتصادم مع الوحي من حيث هو مجموعة أحكام ألزم الله عز وجل بها عباده وتعبدهم بها، ولذلك آلت هذه الرؤية الحداثية إلى التحلل من هذه الأحكام من خلال النماذج التي تم ذكرها فصارت الصلاة أن يصلي المرء كما يشاء، وصار الصوم ليس واجبا ولا تترتب كفارة على من تعمد الإفطار، وصارت الزكاة غير متماشية مع ظروف العصر، وصار الحج من بقايا الوثنية، كما وجدنا مسألة الحدود والدعوة الصريحة إلى تعطيلها، وغير هذه المسائل كثير في المعاملات خاصة. فماذا يمكن أن يترتب على مثل هذا الكلام غير هدم الدين والتحلل منه، وجعله مسألة من مسائل التاريخ؟!. وهذا كله ينافي الإسلام في عقيدته وفي شريعته، وهذا ما يؤكد لنا أن القول بتاريخية النص الديني يتنافى مع مضمون الوحي الذي هو الأحكام المتمثلة في الأوامر والنواهي التي أرادها الله أن تكون هي التي يحتكم إليها المسلمون ويطبقونها في حياتهم وبها يكونوا مسلمين، وبها يفوزون بالجنة يوم القيامة.

المبحث الثاني

خاتمة

من خلال ما سبق يتبين لنا أن تاريخية النص الديني الإسلامي إحدى التحديات التي تجابه العقيدة الإسلامية والعقل المسلم؛ وذلك بالنظر إلى مصدرية التاريخية (= الحداثة الغربية)، وبالنظر إلى إجرائيتها (= آلية انفصال)، وبالنظر إليها كمذهب يعمل على مناهضة الفكر الديني، بل الدين ذاته؛ كيف لا وهي تركز على الأنسنة بدل الألوهية، وعلى العقل بدل الوحي، وعلى الدنيا دون الآخرة تماشيا مع طبيعة موضوعها الذي هو الإنجازات البشرية وليست الحقائق الدينية.

وقد اجتهدت في هذه الدراسة ما أمكنني حتى تكون دراسة شاملة؛ فتطرقت إلى ماهية التاريخية، وهي المسألة مدار هذا البحث، ومحاولات التأسيس لها من خلال القراءات التي ينجزها الحداثيون العرب في الوقت المعاصر، ثم طبيعة المناهج المعتمدة وما آلت إليه من رؤية للنص الإسلامي، ثم تمت مناقشة أوجه الصدام بين التاريخية والنص الإسلامي بما يبين أنها رؤية تخالف الإسلام، وقد انتهت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج معضمها نتائج ناقدة وهي:

1. التاريخية مقولة غير إسلامية، والأخذ بها منزع غير إسلامي وليست خاصية ذاتية من خواص النص الديني الإسلامي بل هي مقولة غربية مستحدثة تأسست في خضم الصراع بين الفكر الديني والفكر الوضعي في الغرب، وقد تمت الإشارة إلى أن أول توظيف لها كان في نهاية القرن التاسع عشر وهذا ما يفند زعم الخطاب الحداثي في الراهن الذي اعتبرها من خصائص النص الإسلامي وأن علماء الإسلام قالوا بها وسمّوها بغير اسمها، وأنهم هم الذين مارسوا سلطتهم فعملوا على إبعادها من ساحة المفكر فيه إلى ساحة اللامفكر فيه، إذ لو كانت كذلك لكان العمل على تأسيسها والدعوة إلى إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلامي من قبيل تحصيل الحاصل وهذا مالا يستقيم والصرامة المنهجية التي يشدد عليها الخطاب الحداثي في قراءته للنص الإسلامي.
2. التاريخية مقولة علمانية صارت من المفاهيم الإجرائية التي يوظفها الخطاب العلماني في قراءته للنص الديني، وتوظيفها بهذه الكيفية ينم عن تحول نمط الصراع بين الفكر الديني والفكر الوضعي؛ ففي الماضي خاصة خلال نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين كانت التحديات التي ترد على النص الديني على مستوى العقيدة ويعتمد فيها على نتائج العلوم الطبيعية التي اعتبرت مناوئة للميتافيزيقا وللفكر الديني، ولكن هذه الأخيرة تحولت وصارت في صف الدين وأصبحت الألوهية تتجلى في عصر العلم، وقد بحث الخصم عن فضاء آخر يجدد على مستواه الصراع فوجد علوم القرآن التي جعل منها مجال بحثه ومدخلا جديدا لنقد التصور الإسلامي، وهنا تجدر الدعوة إلى الاهتمام بهذا التخصص من العلوم الإسلامية الذي جعل منه الخطاب الحداثي منفذا للقول بتاريخية النص الديني.
3. لقد اعتبر الحداثيون العرب في الوقت المعاصر أن قولهم بتاريخية النص الديني ضرب من ضروب الاجتهاد، وكثيرا ما كانوا يعتبرون أنفسهم مجتهدين مجددين كما اجتهد علماء الإسلام في الماضي ووصلوا إلى نتائج هي اجتهادات لهم. وفي الحقيقة هذه مغالطة فالاجتهاد في الإسلام له ضوابطه وله شروطه، والخطاب الحداثي لم يكن يدعو إلى الانضباط بضابط معين بقدر ما كان يدعو إلى التحلل من الضوابط الإسلامية التي تضمنها النص ذاته كما أن الاجتهاد الإسلامي يهدف إلى خدمة النص وتفعيله في الحياة الإسلامية لا في تحييده والقول بتاريخيته، والدعوة إلى الانفصال عنه كمرجعية.
4. الخطاب الحداثي العربي المعاصر في تعاطيه مع النص الديني كان متعسفا متحاملا إلى أبعد الحدود؛ أي أنه لم يكن يراعي حقوق هذا النص في قراءته له من خلال قراءته بغير آلياته، بل بآليات غريبة عنه كل الغرابة وبعض هذه الآليات رفض حتى في الإطار الثقافي الغربي مثل مقولة موت الكاتب، وإخضاعه لغير مناهجه؛ فقد اعتمدت مناهج العلوم الإنسانية كما هي عليه الآن في الغرب، والكتابة عنه بغير لغته مثل اللغات الأوروبية كالفرنسية والإنكليزية، وهذه من صور هذا التعسف الذي لا يصح علميا ولا يستقيم والممارسة المنهجية. هذا ما يؤكد لنا أن الخطاب الحداثي في قراءته للنص الديني لم يكن ينجز قراءة إبداعية بقدر ما كان يقلد منجزات القراءة الغربية حول نص الكتاب المقدس والعمل على سحبها على النص الديني الإسلامي، وهنا نجد هذا الخطاب أنكر على المسلمين التقليد واعتبره من تجليات الإيديولوجيا والدوغمائية، وصار هو مقلدا لغير المسلمين، كما عاب على الخطاب الديني تكريسه المقدس وجعل من الحداثة الغربية شيئا مقدسا بامتياز، مما يدل على أن مشكلة هذا الخطاب ليست مع الفهم الإسلامي بل هي مع الإسلام نفسه.
5. إن الرؤية التي انتهى إليها الخطاب الحداثي العربي المعاصر جراء القول بتاريخية النص الديني لم تكن رؤية مؤسسة بقدر ما كانت هدفا متوخى، وإن كان تحديد الأهداف أمرا مشروعا منهجيا وعلميا؛ إلا أن تطويع النتائج للمقدمات على حساب الموضوع محل الدراسة أمر لا يستساغ منهجيا، بل هو من تجليات العمل التعسفي الذي سبقت الإشارة إليه، وما يدل على ذلك الاضطرابات والتناقضات التي وقع فيها الخطاب الحداثي فقد وجدناه مرة يثبت الوجود الميتافيزيقي للنص وينكره مرة أخرى، ومثل إشادته بالمناهج الحديثة مرة والاعتراف بعجزها مرة أخرى، ومثل تنبؤاتهم بمآل المرجعية الإسلامية واعترافهم بفشل هذه النبوءات، ومثل اعتبارهم الإجابة على سؤال النهضة والتأسيس لها يتم بالعودة والانتظام في المرجعية الأصيلة للأمة ودعوتهم إلى القطيعة مع هذه المرجعية، ومثل ادعاء الاجتهاد الإسلامي وتبني مواقف وتكريس نتائج مخالفة للإسلام في حد ذاته. وكل هذا بسبب أن الخطاب الحداثي حدد الرؤية مسبقا ولم يؤسسها طبعا لعدم توفر آليات التأسيس، وهذا ما يؤكد التنافر بين النص الإسلامي وهذه الرؤية التي اعتبرها الخطاب الحداثي لصيقة به؛ فقد تصادمت مع الكثير من خصائصه الذاتية مثل ألوهية مصدره، ومثل كونه محفوظا من قبل الله عز وجل، ومثل كونه معجزا... وغيرها من الخصائص، والأمر نفسه بالنسبة للنص التراثي فقد تصادمت معه هذه الرؤية من جهة كونه تأسس لخدمة نص الوحي، ومثل وظيفته الحضارية التي أداها على امتداد التاريخ الإسلامي.
6. القول بتاريخية النص الديني كانت له انعكاسات سلبية على مستوى الفكر الإسلامي، خاصة وأن دعاتها يقدمون أنفسهم على أنهم من المفكرين الإسلاميين؛ لأن إدخالها ساحة الفكر الإسلامي كان بناء على عدة أمور كلها معاول هدم مثل: زحزحة القناعات كما وجدنا ذلك مع أحد النماذج وما يترتب عليه من تشكيك في الأصول والفروع ومن اعتبار عدم وجود حقائق ثابتات، وهذا كما يفسد عقيدة المسلم ودينه يبدد هويته أيضا ويخسر بذلك بعده الحضاري

ويصبح وجوده امتداد لهذا الفكر الذي أنتجته الحداثة الغربية. ومثل الدعوة إلى القطيعة مع النص الديني باسم تجاوز الإيديولوجيا، ومثل القول بأن تاريخية النص الديني هو أحد ضروب تشكيل الوعي العلمي في الإطار الإسلامي... وغير ذلك، وهكذا كرست هذه القراءات عدة أمور مثل الحكم على النص القرآني بأنه لا يتجاوز عهد النبوة كمرجعية، ومثل إنكار حجية السنة واعتبارها مواقف دنيوية كانت للنبي صلى الله عليه وسلم كبشر بعيدة عن الوحي وما تلاها من هدم للتشريع، ومثل الحكم على علوم المسلمين التي أسست لخدمة نص الوحي بأنها معارف ميتة. ولا شك أن هذه الأحكام إذا اجتمعت كان القضاء على الإسلام في راهن الأمة ومستقبلها، بل وإلغاء ماضيها أيضا.

7. باعتبار هذا البحث في مجال العقيدة، وبناء على أن التاريخية انعكست سلبا على الفكر الإسلامي فقد كانت أخطر تجليات هذا الصدام بشكل خاص مع العقيدة الإسلامية وفي جميع مباحثها؛ ففي باب الألوهية تصادمت معها من خلال الدعوة إلى الأنسنة، وفي باب النبوة اعتبرت النبوة وظيفة بشرية دنيوية، أو هي نمط من أنماط الزعامات البشرية التي عرفها التاريخ القديم، ولا تحمل أي معنى آخر، كما عملت التاريخية على إبعاد مبحث السمعيات على أساس أنها أمور ميتافيزيقة لا تخضع للتحقيق التاريخي، وفي هذا صارت التاريخية موقفا إلحاديا يخالف العقيدة الإسلامية رأسا، ومن أوجه الصدام أيضا تغيير محاور الاهتمام في العقيدة؛ إذ اعتبر الإنسان بد ل الألوهية، والوحي بدل العقل... وغير ذلك.
8. المناهج التي اعتمدها الخطاب الحداثي في سبيل إدخال التاريخية إلى الفضاء الإسلامي كلها مناهج غير إسلامية، والممارسة المنهجية تقتضي الانتظام في الفضاء الذي تبحث فيه، وهذا ما جعل هذا الخطاب في قراءته للنص الديني يعتمد على آليتين من خلالهما راح يؤسس للقول بتاريخية النص الديني أما الأولى فيه الانتقائية، فقد كان ينتقي من المسائل كنماذج ما يلائم مقصده ولوكان شاذا مرجوحا، ويهمل غيره وإن كان مشهورا راجحا. وأما الثانية فهي التقسيم إذ كان يركز على فصل المعارف الإسلامية عن بعضها البعض حتى يتاح القول بالتاريخية، وقد انتقدت هذه القراءات حيث عدت من نماذج التعاطي التشطيري مع النص الديني، وأن الانتقائية من عيوب المنهج الذي يزعم العلمية. كما أن هذه المناهج وعلى الرغم من أنها غير إسلامية رغم ذلك فقد تم تجاوزها حتى في بيئتها الأصلية وبروز نزعة ما بعد الحداثة دليل على ذلك. بناء على هذا فإذا كانت دعوة الخطاب الحداثي إلى إدخال التاريخية إلى المجال الإسلامي بناء على القراءة المنهجية المتميزة والتي تستند إلى العلم الوضعي، إذا كانت كذلك فهاهي هذه المناهج قد تم تجاوزها وهذا بناء على اكتشاف أخطائها ومواطن العجز فيها، مما يدل على أن قراءة النص الديني بها ظلم له، كما أن قراءته بغير مناهجه عملية مخالفة للعمل المنهجي في حد ذاته.
9. بما أن طرح مسألة تاريخية النص الديني كان في الإطار العام لمعالجة الواقع الإسلامي وانتشاله مما هو فيه من تخلف، وذلك من خلا الإجابة على سؤال النهضة: أي كيف نحقق النهضة المنشودة؟ في ضوء هذا طرحت مسألة المرجعية الإسلامية التي هي النصوص، ونصوص الوحي بالدرجة الأولى، وعلى هذا الأساس أرجع هذا الخطاب تخلف المسلمين إلى مرجعيته ولذلك قال بتاريخية هذه المرجعية والبحث عن مرجعية بديلة، طبعا هي المرجعية العلمانية في صورتها الغربية، وهذا أيضا تغليط واضح؛ لأن المرجعية الإسلامية غير متحققة واقعيا، والدول الإسلامية كلها ذات أنظمة علمانية، بل التاريخ يؤكد أن تراجع المسلمين كان بسبب انفصالهم عن مرجعيتهم التي جعلت منهم في الماضي العالم الأول، وبناء على هذا نستنتج أن القول بتاريخية النص الديني ليس هو الخيار الوحيد للإجابة على سؤال النهضة، وليست التاريخية الأداة المثلى لتقويم الراهن على حد زعم الخطاب الحداثي.
10. بناء على النتيجة السابقة تتحدد لنا العقبة التي تقف في وجه الفكر الإسلامي، حتى يصبح فكرا ناضجا منظرًا، يتعاطى مع قضايا الحياة إيجابيا، إنها ليست مرجعيته الدينية على حد ما زعم الخطاب الحداثي والذي لا يزال يوظف الكثير من الجهد والوقت في سبيل إثبات ذلك؛ لأن دعوة المرجعية الإسلامية إلى الاهتمام بالحياة الدنيا لا تقل على دعوته إلى الاهتمام بالحياة الأخرى، فصلاح الدنيا من صلاح الآخرة، وما أمر الإسلام بالعلم والعمل وربطهما ببعضهما البعض واعتبارهما من الفرائض الدينية لدليل على ذلك بل العقبة تتمثل في الابتعاد عن هذه المرجعية، ولكن الخطاب الحداثي أهمل هذا الاعتبار بفعل قراءته الانتقائية التي شكلت الخاصية العامة المعتمدة في تأسيس تاريخية النص النص الديني.

ومن هنا نصل إلى أن تاريخية النص الديني كرؤية كرستها القراءات الغربية في الغرب وما جهد الخطاب الحداثي العربي المعاصر إلى محاولة سحب ما تم تأسيسه عند الغربيين على النص الديني الإسلامي، وتبقى لهذا الموضوع جوانب أخرى جديرة بالبحث والمناقشة، خاصة في إطار الجدل العلماني الديني الذي يشهده الواقع الإسلامي. هذا وأملي أن يكون هذا البحث قد ساهم في مناقشة إشكالية هي من أبرز التحديات التي تجابه العقيدة الإسلامية، والفكر الإسلامي عموما. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- أدونيس (علي محمد سعيد):
- النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993.
- الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، ط4، 1986.
- أركون (محمد):
- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، دار الساقي، ط2، 2002.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط3، 1998.
- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996.
- الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1982.
- القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005.
- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل):
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2000 ،1.
- آلفا (روني إيليا):
- موسوعة أعلام الفلسفة، مراجعة جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992.
- الألوسي (أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود):
- روح المعاني تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث، بلا تاريخ.
- الأندلسي (محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان):
- تفسير البحر المحيط، تحقيق عادل عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1993.
- بارث (رولان):
- درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العلي، دار توبقال للنشر، ط3، 1993.
- البازعي (سعد، وميجان الرويلي):
- دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000.
- باشلار (غاستون):
- العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1984.
- الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب):
- إعجاز القرآن، تعليق صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، ط1، 1996.
- البخاري (محمد بن إسماعيل):
- الجامع الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1400هـ.
- البغدادي (عبد القاهر بن طاهر):
- أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1981.
- بغورة (الزواوي):
- ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001.
- البغوي (أبو محمد الحسين بن مسعود):
- شرح السنة، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992.
- البوطي (محمد سعيد رمضان):
- كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر، ط8، 1402هـ.
- الترمذي (محمد بن عيسى):
- سنن الترمذي، تحقيق: وتصحيح عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، ط2، 1403هـ/1983م.
- تيزيني (الطيب):
- الإسلام والعصر تحديات وآفاق دار الفكر، دمشق - بيروت، ط2، 1999.
- على طريق الوضوح المنهجي، دار الفارابي بيروت ط1، 1989.
- الجابري (محمد عابد):
- بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1990.

- تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1989.
- التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991.
- الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1999.
- المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر):
- كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.
- جاد الرب (محمود):
- علم اللغة نشأته وتطوره، دار المعارف، ط1، 1985.
- الجرجاني (السيد الشريف):
- التعريفات، تحقيق: عبد المنعم الحنفي، دار الراشد، بلا تاريخ.
- الجرجاني (عبد القاهر):
- دلائل الإعجاز، شرح وتعليق: محمد ألتنجي، دار الكتاب العربي، ط2، 1997.
- جعيط (هشام):
- في السيرة النبوية القرآن والوحي والنبوة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999.
- الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة، بيروت، ط4، 2000.
- الجويني (أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله):
- البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمد الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط3، 1992، وكذلك ط4، 1418هـ.
- الحاج (كميل):
- الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000.
- الحبابي (محمد عزيز):
- مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، بلا تاريخ.
- حرب (علي):
- نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط2، 1995.
- الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995.
- ابن حزم (أبو محمد علي):
- الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، ط1، 1984.
- حسن (عباس):
- النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط5، بلا تاريخ.
- حنفي (حسن):
- من العقيدة إلى الثورة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1988.
- ما العولمة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999.
- الحنفي (عبد المنعم):
- معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط2، 1987.
- خبيزة (محمد يعقوبي):
- الوحي وأهميته في المعرفة، كتاب دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، العدد الأول، 1998.
- ابن خلدون (عبد الرحمان):
- المقدمة، تحقيق حامد أحمد الظاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط1، 2004.
- أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني):
- السنن، دراسة وفهرسة كمال يوسف الحوت، دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، ط1، 1988.
- دراز (محمد عبد الله):
- النبأ العظيم، دار القلم، القاهرة، ط8، 1996.
- الدريني (فتحي):
- المناهج الأصولية، مؤسسة الرسالة، ط3، 1997.
- دياب (محمد حافظ):
- سيد قطب الخطاب والإيديولوجيا، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر 1991.

- دي سوسير (فرديناند):
- محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1986.
- الديلمي (شيرويه بن شهردار):
- مسند الفردوس، تحقيق: السعيد بن بسيوني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986.
- الرازي (فخر الدين):
- التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، ط1، 1990.
- معالم أصول الدين، تقديم وتعليق: سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992.
- ابن رشد (أبو الوليد محمد):
- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تعليق أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982.
- مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998.
- رضا (محمد رشيد):
- الوحي المحمدي، دار الكتب، الجزائر، بلا تاريخ.
- الزبيدي (محمد مرتضى):
- تاج العروس، دار صادر بيروت لبنان، بلا تاريخ.
- الزحيلي (وهبة):
- علم أصول الفقه، دار الفكر، ط1، 1986.
- الزرقاني (عبد العظيم):
- مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، 1996.
- الزركشي (بدر الدين):
- البرهان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، 1988.
- زكريا (ميشال):
- علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط2، 1403هـ/1983م.
- الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود):
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر للنشر والتوزيع، ط1، 1977.
- أبو زيد (نصر حامد):
- نقد الخطاب الديني، دار سينا، ط1، 1992.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2001.
- مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، ط5، 2000.
- النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط4، 2000.
- الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، مكتبة مدبولي، ط3، 2003.
- السامرائي (إبراهيم):
- التطور اللغوي التاريخي، دار الأندلس، ط3، 1983.
- السباعي (مصطفى):
- السنة ومكانتها في التشريع، دار الوراق، ط1، 2000.
- أبو السعود (عباس):
- أزاهير الفصحى في دقائق اللغة، دار المعارف، مصر، بلا ذكر لرقم الطبعة، 1970.
- السيوطي (جلال الدين):
- الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.
- المزهر في علوم اللغة، ضبط وتصحيح فؤاد علي منصور، منشورات فؤاد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
- الشاطبي (أبو إسحاق):
- الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ.
- الشافعي (محمد بن إدريس):
- الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، بلا تاريخ.
- شاهين (توفيق محمد):
- علم اللغة العام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1980.
- شحرور (محمد):

- الكتاب والقرآن، سينا للنشر والأهالي، ط1، 1992.
- الشرفي (عبد المجيد):
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001.
- شلبي (مصطفى):
- أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، 1986.
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم):
- الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بلا تاريخ.
- الشوكاني (محمد بن علي):
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.
- صحراوي (إبراهيم):
- تحليل الخطاب الأدبي، دار الآفاق، الجزائر، ط1، 1999.
- صليبا (جميل):
- المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، 1982.
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير):
- جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1992.
- طرابيشي (جورج):
- مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت - لبنان، ط1، 1993.
- طه (محمد محمود):
- نحو مشروع مستقبلي للإسلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2002.
- ابن عاشور (محمد الطاهر):
- تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984.
- عبد التواب (رمضان):
- التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، مكتبة الخانجي بالقاهرة، دار الرفاعي بالرياض، ط1، 1983.
- عبد الجبار (القاضي أبو الحسن الأسد آبادي المعتزلي):
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، تقديم: أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بلا تاريخ.
- بن عبد الجليل (المنصف وآخرون):
- في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، تونس، بلا تاريخ.
- عبد الرحمان (طه):
- تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996.
- العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط2، 1997.
- فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995.
- ابن عربي (محي الدين):
- الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ/1999م.
- العروي (عبد الله):
- ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، ط4، 1997.
- مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1997.
- عسلة (علي وآخرون):
- مقدمة في البحث العلمي، مكتبة الفلاح، الكويت، ط2، 1998.
- العشماوي (محمد سعيد):
- أصول الشريعة، دار إقرأ، بيروت، ط1، 1983.
- الإسلام السياسي، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر 1990.
- العظمة (عزيز):
- دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996.
- عمارة (محمد):
- النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1 معادة، 1421هـ/2000م.
- الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، ط1، 2003.

- الخطاب الديني بين التشريع الإسلامي والتبديد الأمريكاني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1424هـ/2004م.
- الغزالي (أبو حامد):
- إلجام العوام عن علم الكلام، تصحيح وتعليق وتقديم: محمد عبد المعتصم البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985.
- كتاب الأربعين في أصول الدين، شركة الشهاب، الجزائر، بلا تاريخ.
- المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1997.
- ابن فارس (أبو الحسن أحمد):
- مجمل اللغة، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، ط2، 1986.
- معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.
- فوكو (ميشال):
- جينالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السلطاتي وعبد السلام بنعبد العلي، ط1، 1988.
- الفيروزأبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب):
- القاموس المحيط، دار العلم للجميع، بيروت، بلا تاريخ.
- ابن القيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر):
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الفكر، ط2، 1977.
- القصيدة النونية بشرح إبراهيم بن عيسى، المكتب الإسلامي، ط3، 1986.
- ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء إسماعيل):
- تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1980.
- كركي (علي حسين):
- الإبستيمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، المكتب العالمي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بلا تاريخ.
- كريستيفا (جوليا):
- علم النص، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، ط1، 1991.
- الكندري (عبد الله عبد الرحمان، ومحمد أحمد عبد الدايم):
- مدخل إلى مناهج البحث العلمي في التربية والعلوم الإنسانية، مكتبة الفلاح، الكويت، ط2، 1993.
- اللبدي (محمد سمير نجيب):
- معجم المصطلحات النحوية والصرفية، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار الفرقان، عمان - الأردن، ط2، 1986.
- لطفي (طلعت إبراهيم):
- مدخل إلى علم الاجتماع، دار غريب القاهرة، بلا تاريخ.
- ابن ماجة (أحمد بن يزيد القزويني):
- سنن ابن ماجة، تحقيق أحمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، 1995هـ/1975م.
- الإمام مالك (مالك بن أنس):
- الموطأ، إعداد: أحمد راتب عرموش، دار النفائس، ط11، 1410هـ/1990م.
- مذكور (عاطف):
- علم اللغة بين التراث والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1987.
- مرتاض (عبد الجليل):
- في مناهج البحث اللغوي، دار القصبة للنشر، 2003.
- المسدي (عبد السلام):
- النقد والحداثة، منشورات دار أمية، دار العهد الجديد، ط2، 1989.
- اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، أوت 1986.
- الإمام مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج):
- الجامع الصحيح، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1416هـ/1995م.
- المسيري (عبد الوهاب):
- الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1424هـ/2003م.
- دفاع عن الإنسان، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1424هـ/2003م.
- المناوي (محمد عبد الرؤوف):
- التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1410هـ/1990م.

- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين):
- لسان العرب المحيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
- الميداني (عبد الرحمان حسن حبنكه):
- التحريف المعاصر في الدين، دار القلم، دمشق، ط1، 1997.
- ابن النديم (أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق):
- الفهرست، ضبط وتعليق: يوسف علي الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- الإمام النسائي (أحمد بن شعيب):
- سنن النسائي، تحقيق: مكتب التراث الإسلامي، دار المعرفة، بيروت، ط4، 1418هـ/1997م.
- النيسابوري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم):
- المستدرك على الصحيحين، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ/1990م.
- النيسابوري (الواحدي):
- أسباب النزول، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.
- هوسيرل (إدموند):

ارتية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1958.

- وافي (علي عبد الواحد):
- علم اللغة، مكتبة نهضة مصر، ط5، 1962.
- وصفي (عاطف):
- الأنثربولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية، 1971.
- آل ياسين (محمد حسين):
- الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، منشورات دار مكتبة الحياة، ط1، 1980.

الدوريات:

- مجلة القاهرة: عدد أكتوبر 1992.
- مجلة الأصالة: مجلة كانت تصدرها وزارة الشؤون الدينية بالجزائر، العدد 49/50 سبتمبر/أكتوبر.
- مجلة إسلامية المعرفة: مجلة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد الرابع عشر السنة الرابعة.
- مجلة المقدمة: العدد الأول فبراير 2005.
- مجلة كتابات معاصرة: تصدرها مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر، بيروت، العدد 27.
- مجلة الكلمة: مجلة يصدرها منتدى الكلمة للأبحاث والدراسات في بيروت، العدد 23.
- مجلة العرب والفكر العالمي: مجلة يصدره مركز الإنماء القومي في بيروت، العدد الثالث، صيف 1988.
- مجلة رؤى: مجلة يصدرها مركز الدراسات الحضارية في باريس، العدد 18/19، 2003.
- كتاب الأصالة: العدد الخاص بأشغال الملتقى الخامس عشر للفكر الإسلامي.
- مجلة عالم الفكر: مجلة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، العدد الرابع، أبريل/يونيو 1999، والعدد الأول يوليو/سبتمبر 2000.
- مجلة قضايا إسلامية معاصرة: يصدرها مركز فلسفة الدين ببغداد، عدد خاص بالاجتهاد الكلامي، ط1، 2002.
- المجلة العربية للثقافة: مجلة تصدرها الإيسيسكو، العدد 28، السنة 14، شوال 1415هـ/1995م.

باللغة الفرنسية:

- Andrè Lalande: Vocabulaire Technique et critque de La philosophie, presse universitaire de France, Paris.
- Andrè Martinet: élèments de Linguistique Génèrale, Nouvelle édition, 1980.
- Emile Benveniste: Problemes de Linguistique génèrale Gallimard, Paris, 1974.
- Jean Piaget: Logique et connaissance scientifique, Paris Gallimard, 1967.
- Lepetit Robert, Dictionnaire de La langue Française, Nouvelle édition, 1992.
- Lepetit Larousse: Librairie Larousse, 1990.

مواقع إلكترونية:

www.ALrazi.net

انتهى

[1] عباس أبو السعود: أزاهير الفصحى في دقائق اللغة، دار المعارف، مصر 1970، ص 309.

[2] عباس حسن: النحو الوافي، دار المعارف مصر، ط5، ج3، ص 86.

[3] محمد سمير نجيب اللبدي: معجم المصطلحات النحوية والصرفية، مؤسسة الرسالة، ط2 (1986)، ص 128.

[4] عباس أبو السعود: أزاهير الفصحى في دقائق اللغة، ص 309.

[5] نقلا عن مجلة الأصالة، العدد49/50، سبتمبر/أكتوبر(1977)، ص 17.

[6] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، ط2 (1996)، ص 68.

[7] محمد أركون، مقال بعنوان: الإسلام التاريخية والتقدم، مجلة الأصالة، ص 18.

[8] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط4 (2000)، ص 71.

[9] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 71.

[10] هو فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي ولد عام 1798، ومات عام 1857من مؤلفاته: محاضرات في الفلسفة الوضعية، أنظر روني إيليا ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة، مراجعة جورج نخل، دار الكتب العمية بيروت، ط1 (1992)، ج2، ص 301، 302.

[11] عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، ط4 (1997)، ص 16.

[12] محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 19.

[13] جويس هوكنز وآخرون، قاموس أكسفورد المحيط، قاموس إنكليزي عربي، مراجعة وإشراف محمد دبس، أكاديميا بيروت لبنان، بلا تاريخ، ص 494.

[14] Le petit Robert, Dictionnaire de la Langue Française, nouvelle Edition (1992) p932.

[15] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 139.

[16] نقلا عن مجلة الأصالة، ص 18.

[17] Le petit Robert , p932.

[18] Lepetit Larousse, Librrairie Larausse (1990), p493.

[19] محمد أركون، مجلة الأصالة، ص 15.

[20] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 82.

[21] المرجع نفسه، ص 131.

[22] وهو فيلسوف فرنسي معاصر، ولد عام 1884، وتوفي عام 1962 من مؤلفاته: الروح العمية الجديدة، أنظرموسوعة أعلام الفلسفة، ج1، ص 191، 192.

[23] محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 22.

[24] محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 15.

[25] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 97.

[26] عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، ط1 (1996)، ص 94.

[27] عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 94.

[28] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 75.

[29] المرجع نفسه، ص 71.

[30] المرجع نفسه، ص 73.

[31] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 67.

[32] المرجع نفسه والصفحة.

[33] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 30.

[34] محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 92.

[35] المرجع نفسه، ص 27، 28.

[36] المرجع نفسه، ص 129.

[37] المرجع نفسه، ص 210

[38] الطيب تيزيني: الإسلام والعصر، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، ط2 (1999)، ص 103 و119.

[39] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 91.

[40] نقلا عن محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 17.

فهرس المصادر والمراجع : 35 / 7

[41] عبد الرحمان الحاج إبراهيم مقال بعنوان المناهج المعاصرة في تفسير القرآن وتأويله، أنظر موقع: www.Al razi.net

[42] محمد أركون، مجلة الأصالة، ص 22.

[43] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 68.

[44] محمد أركون: الفكرالأصولي واستحالة التأصيل، دار الساقي بيروت لبنان، ط2 (2002)، ص 24.

[45] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 74.

[46] والأسطورة هنا لا توظف بمعناها اللغوي السائد الذي يدل على الخرافة، بل بمعناها الأنثربولوجي: أي على أنها منظومة تفسيرية للعالم تعمل وفقا لنفس المبدأ الذي يعمل بموجبه العلم ألا وهو تفسير المرئي باللامرئي، والربط بين المشاهد والمتخيل، أنظر بخصوص هذا المعنى: علي حرب، نقد النص، ص 76، وعزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، ص 94، ومحمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 19.

[47] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي/مركز الإنماء القومي ترجمة هاشم صالح، ط3 (1998)، ص 10.

[48] عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 94.

[49] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 19.

[50] المرجع نفسه والصفحة.

[51] عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 94.

[52] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، ط3 (1998)، ص 26.

[53] نصر حامد أبو زيد، مقال بعنوان: مشروع النهضة بين التقليد والتلفيق، مجلة القاهرة، عدد أكتوبر 1992.

[54] علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط2 (1995)، ص 7.

[55] مثل كتاب جوليا كريستيفا، الذي عنونته بـ "علم النص"، أنظر هذا الكتاب في ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر ط1 (1991).

[56] فيلسوف هولندي حديث، يهودي الأصل، ولد عام 1632 بأمستردام ومات سنة 1677، اشتهر بدراسته للكتاب المقدس ونقده له، من مؤلفاته: رسالة في اللاهوت والسياسة، في إصلاح العقل، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج1، ص 548، 549.

[57] عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 99.

[58] عبد الرحمان الحاج إبراهيم، مقال إلكتروني، أنظر موقع: www.Al razi.net

[59] أنظر نصر حامد أبو زيد النص والسلطة والحقيقة، ص 95، وانظر أدونيس، النص القرآني وأفاق الكتابة، دار الآداب بيروت، ط1 (1993)، ص 19.

[60] أنظر علي حرب في تعليقه على كلام أركون، نقد النص، ص 107.

[61] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط5 (2000)، ص 31 وما بعدها.

[62] المرجع نفسه، ص 25.

[63] محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة، دار إقرأ، بيروت ط2 (1983)، 60.

[64] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 97.

[65] عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 97.

[66] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 135.

[67] المرجع نفسه، ص 75.

[68] مثل: محمد سعيد العشماوي، محمد أركون، عبد المجيد الشرفي، صادق جلال العظم، الطيب تيزيني، ... وغيرهم.

[69] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر (1993)، ص 95.

[70] محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 39.

[71] يوظف محمد أركون مصطلح التراث ليس للدلالة على على التراث بالمعنى السائد فقط، بل للدلالة على نصوص الوحي أيضا.

[72] محمد أركون: الفكر العربي، ص 156.

[73] محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 21.

[74] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 67 وما بعدها.

[75] محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 28.

[76] محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 29.

[77] محمد أركون، مقال بمجلة الأصالة، ص 30.

[78] إبن منظور: لسان العرب المحيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ج7، ص 97، 98.

[79] الفيروزآبادي: القاموس المحيط، دار العلم للجميع، بيروت بلا تاريخ، ج2، ص 319.

[80] إبن منظور: لسان العرب، ج7، ص 98.

[81] المصدر نفسه والصفحة.

[82] المصدر نفسه والصفحة.

[83] المصدر نفسه والصفحة.

[84] الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج2، ص 319.

[85] عبد الهادي الفضلي، مقال بعنوان: "النص الشرعي مفهومه وفهمه" مجلة الكلمة، العدد 23، ص 6.

[86] الزبيدي: تاج العروس، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ، ج4، ص 440.

[87] الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة ط1 (1997)، ج2، ص 48، 49.

[88] أنظر الكشاف للزمخشري في تفسيره الآية 7 من سورة آل عمران، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 (1397هـ/1977م)، ج1، ص 412 - 413. وانظرابن عربي الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون/دار الكتب العلمية بيروت ط1 (1420هـ/1999م)ج1، ص 439- 440.

[89] إبن منظور، لسان العرب، ج7، ص 98.

[90] ابن منظور: لسان العرب، ج7، ص 98.

[91] الفيروزأبادي: القاموس المحيط، ج2، ص 320.

[92] إبن منظور: لسان العرب، ج7، ص98.

[93] ابن منظور: لسان العرب، ج7، ص 98.

[94] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 150، 151.

[95] أنظر بخصوص استفادة البحث اللغوي المعاصر من هذه المعاني، مجلة كتابات معاصرة العدد27، المجلد 7، ص، 16، 17، 18.

[96] الجاحظ: كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط3 (1888هـ/1969م) ج3، ص 131-132.

[97] الإمام الشافعي: الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية بيروت، بلا تاريخ، ص 14.

[98] المصدر نفسه، ص 21.

[99] الإمام الجويني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمد الديب، دار الوفاء، ط3 (1992)، ج1، ص 277، 336.

[100] الإمام الجويني: البرهان، ج1، ص 336.

[101] أنظر في هذا، طيب تيزيني، الإسلام والعصر، ص 110.

[102] السيد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، تحقيق: عبد المنعم الحنفي، دار الراشد، بلا تاريخ، ص 88.

[103] الجرجاني: التعريفات، ص 191.

[104] رولان بارث، مقال بعنوان: نظرية النص، ترجمة محمد خير البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، صيف 1988، ص 89.

[105] ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط1 (2004)، ص 605.

[106] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 10.

[107] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 151.

[108] المرجع نفسه، ص 159.

[109] رولان بارث، مقال بعنوان: نظرية النص، مجلة العرب والفكر العالمي، ص، 89.

[110] رولان بارث، مقال بعنوان: نظرية النص، مجلة العرب والفكر العالمي، ص 89.

[111] هو فرديناند دي سوسير لغوي سويسري، من مؤلفاته محاضرات في الألسنية العامة.

[112] أنظر مجلة العرب والفكر العالمي، ص 92.

[113] بول ريكور، مقال بعنوان: ماهو النص؟ ترجمة منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، صيف1988، ص37، وقد جعل المترجم المقال تحت عنوان: النص والتأويل.

[114] فيلسوف فرنسي، ولد عام 1913، تأثر بالوجودية وكتب: كارل يسبرز وفلسفة الوجود، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج1، ص 516.

[115] أنظر مجلة العرب والفكر العالمي، ص 37، 38.

[116] أنظر مجلة العرب والفكر العالمي، ص 38.

[117] علي حرب: نقد النص، ص 12.

[118] وهذا ما يستفاد من عنوان كتابيه: تأويل مختلف الحديث، وتأويل مشكل القرآن.

[119] أردت التركيز على أن السنة وحي: لأن الخطاب الحداثي ينكر ذلك، بل يعتبرها أقوالا عادية قالها الرسول صلى الله عليه وسلم، وهي تتعلق بأمور الدنيا ولا صلة لها بالوحي، ومن ثم ينكر حجيتها، وهذا أحد أوجه الرؤية العلمانية، أنظر بخصوص ذلك عبد المجيد الشرفي، في كتابه الإسلام بين الرسالة والتاريخ، وانظر الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا - الوسطية في الإسلام، لنصر حامد أبو زيد.

[120] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، مكتبة مدبولي القاهرة، ط3 (2003)، ص 13.

[121] المرجع نفسه والصفحة.

[122] محمد عبد الرؤوف المناوي: التوقيف على مهمات التعريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر بيروت/دار الفكر دمشق، ط1 (1410هـ/1990م)، ص 578.

[123] أنظر بخصوص هذه الفوارق عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت (1996)، ج1، ص 17 وما بعدها.

[124] الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 139.

[125] الإمام الشافعي: الرسالة، ص 14.

[126] مجلة العرب والفكر العالمي، ص 37. (Qu est ce que un Texte?)بول ريكور: مقال بعنوان: ما هو النص؟

[127] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 57.

[128] عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة بيروت، ط1 (2001) ص 47 وما بعدها.

[129] عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 50.

[130] المرجع نفسه: ص 52.

[131] أنظر عن هذا الزعم، نصر حامد أبو زيد في كتابه، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية في الإسلام، الذي أ رجع فيه حجية السنة إلى جهود الإمام الشافعي، لا إلى طبيعة النص النبوي ذاته.

[132] الإمام البغوي: شرح السنة، تحقيق: علي محمد عوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية بيروت، ط1 (1992)، ج1، ص 12، 13.

[133] أنظر فيما يتعلق بتبرير هذه الخلافات، مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع، دار الوراق، ط1 (2000)، ص 67.

[134] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 95.

[135] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، ط1 (1991)، ص 24.

[136] إبن رشد: فصل المقال، تقديم وتعليق: أبو عمران الشيخ، وجلول البدوي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر (1982)، ص 28.

[137]Le petit Robert, p924.

[138] محمد عبد الجابري: التراث والحداثة، ص 23.

[139] المرجع نفسه والصفحة.

[140] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 24.

[141] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 17.

[142] يعتبر نصر حامد أبو زيد أن إهدار السياق إحدى خصوصيات الخطاب الديني المعاصر، وقد عالج هذه المسألة ضمن بحث بعنوان: ظاهرة إهدار السياق في في الخطابات الإسلامية، ثم ضمن هذه الدراسة كتابه: النص والسلطة والحقيقة، ص 91 وما بعدها.

[143] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 149.

[144] عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، دار الكتب العلمية بيروت، ط1 (1981) ص 106.

[145] الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تقديم وتعليق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 (1988) ج1، ص 449.

[146] رواه الإمام الترمذي في كتاب القراءات، باب ماجاء في أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، أنظر سنن الترمذي، دار الفكر بيروت ط2 (1403هـ/1983م)، ج4، ص 266.

[147] الزركشي: البرهان، ج1، ص474، 475.

[148] رواه الديلمي في مسند الفردوس، تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية بيروت، ط1 (1986)، ج3، ص 124.

[149] الزركشي: البرهان، ج1، ص 459.

[150] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 12.

[151] هشام جعيط: في السيرة النبوية القرآن والوحي والنبوة، دار الطليعة، بيروت ط1 (1999) ص 18، ويبدو أن الدكتور هشام جعيط من خلال إثباته لقدسية النص القرآني يريد ربطه بالكتاب المقدس في إطار علم المقارنة بين الأديان.

[152] البغوي، شرح السنة، ج1، ص 7 وما بعدها.

[153] مثل ما حدث في غزوة الأحزاب حينما استأذنه سلمان الفارسي في وضع خطة للغزوة قائلا: يا رسول الله هل هو الوحي أم الحرب والمكيدة؟ قال بل هي الحرب والمكيدة، فأشار عليه بفكرة الخندق فأخذ بها.

[154] مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع، ص 68.

[155] الإمام الشافعي: الرسالة، ص 78.

[156] رواه أبوداود في كتاب السنة باب في لزوم السنة، أنظر سنن أبي داود ج4، ص 266.

[157] رواه الحاكم في المستدرك، تحقيق: مصطفى عبالقادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت ط1 (1411ه/1990) ج2، ص5.

[158] الإمام البغوي: شرح السنة، ج1، ص 10.

[159] الإمام ابن كثير: تفسير القران العظيم، دار الأندلس، ط2 (1980) ج1، ص 7.

[160] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 34.

[161] المرجع نفسه، ص 35.

[162] رواه أبو داود في كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، أنظر سنن أبي داود، ج2، ص 327.

[163] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 23.

[164] أنظر هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، المرجع نفسه، ص 47.

[165] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 46.

[166] وهبة الزحيلي: علم أصول الفقه، دار الفكر ط1 (1986)، ج1، ص431.

[167] المرجع نفسه: ص 432، 433.

[168] الإمام ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، ط1 (1984)، ج1، ص92.

[169] المصدر نفسه والصفحة.

[170] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص250.

[171] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 264.

[172] مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع، ص 70.

[173] رواه الإمام النسائي، كتاب مناسك الحج، باب الركوب إلى الجمار، أنظر سنن النسائي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1 (1416هـ/1995م)، ج5، ص 191.

[174] رواه الإمام البخاري، كتاب الآذان، باب الآذان للمسافر.

[175] رواه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الجامع، باب النهي عن القول بالقدر، أنظر موطأ مالك إعداد أحمد راتب عرموش، دار النفائس بيروت، ط11 (1410هـ/1990م).

[176] رواه الإمام البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنظر صحيح البخاري، ج8، ص 447.

[177] الإمام الشافعي: الرسالة، ص 22.

[178] الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 246.

[179] الإمام البغوي: شرح السنة، ج1، ص 5، 6، 7.

[180] إبن فارس: مجمل اللغة، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، ط2 (1986)، المجلد الأول، ج2، ص295.

[181] إبن منظور: لسان العرب، ج1، ص 360.

[182] المصدر نفسه والصفحة.

[183] أنظر الألوسي: روح المعاني، دار إحياء التراثي العربي، بيروت، ج3، ص177.

[184] إبن منظور: لسان العرب، ج1، ص 361.

[185] المصدر نفسه، ص 360.

[186] Le petit Larousse , p329.

[187] سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط2 (2000)، ص 88.

[188] المرجع نفسه، ص 99.

[189] إبراهيم صحراوي: تحليل الخطاب، دار الآفاق الجزائر، ط1 (1999) ص 9، 10، 11، 12.

[190] محمد حافظ دياب: سيد قطب الخطاب والإيديولوجيا، موفم للنشر (1991) ص 7، 8.

[191] المرجع نفسه والصفحة.

[192] Emile Benveniste, Problèmes de L'inguistique gènirale, Gallimard paris(1974), p 13.

[193] أنظر الدكتور كمال عمران، مقال بعنوان: في تجديد مفهوم الخطاب، المجلة العربية للثقافة السنة 14، العدد 28 شوال 1415/1995، ص 62، ولهذا صار المشتغلون بتحليل الخطاب يدعون إليه: لأنه يشكل اللغة العلمية في نظرهم، بعيدا عن اللغة الانطباعية، بعيدا عن توظيف الأسطورة.

[194] محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6 (1999) ص 10.

[195] وهي مقولة شاعت في النقد الأدبي الحديث كرد فعل على المكانة التي كان يحتلها المؤلف في النص الكلاسيكي، فموت المؤلف مقولة تقضي بضرورة تنازل المؤلف لصالح النص، ولصالح القارئ: لأن المؤلف ليس مبدعا باعتباره يكتب بلغة معينة ورثها ولم يبدعها، وإنما هو مستخدم لها فقط: فهي التي تتكلم وليس هو، وذهب رولان بارث إلى أن درس = = اللسانيات الحديثة يعتبر أن: "إصدار العبارات عملية فارغة في مجموعها، وأنها يمكن أن تؤدي دورها على أكمل وجه دون أن تكون هناك ضرورة لإسنادها إلى أشخاص المتحدثين، فمن الناحية اللسانية ليس المؤلف إلا ذلك الذي يكتب" أنظر كتابه، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العلي، دار توبقال للنشر ط3 (1993)، ص 84.

[196] محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 84.

[197] سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص 99.

[198] هو فيلسوف فرنسي معاصر، ولد عام 1926، من مؤلفاته: الكلمات والأشياء، وجينالوجيا المعرفة، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2، ص 134.

[199] سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص 89.

[200] أنظر تحديد هذه الأبعاد في الكون الحداثي، الدكتور كمال عمران، المجلة العربية للثقافة، ص 63، 64.

فهرس المصادر والمراجع : 35 / 11

[201] نقلا عن دليل الناقد الأدبي، ص 90.

[202] إبن منظور: لسان العرب، ج2، ص 132.

[203] المصدر نفسه، ص 131.

[204] والصفحة، المصدر نفسه.

[205] المصدر نفسه والصفحة.

[206] المصدر نفسه والصفحة.

[207]Le Petit Larousse , p632.

[208] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 17.

[209] عبد السلام المسدي: النقد والحداثة، منشورات دار أمية، دار العهد الجديد. ط1 (1989)، ص 8.

[210]Le Petit Larousse , p632.

[211] حسن حنفي وصادق جلال العظم: ما العولمة؟ سلسلة حوارات لقرن جديد، أنظر الملحق الذي وضعه محمد صهيب الشريف، دار الفكر، ط1 (1999)، ص 281، 282.

[212] عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 99.

[213] علي حرب: الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، ط1 (1995)، ص246.

[214] عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 99.

[215] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 18.

[216] علي حرب: الممنوع والممتنع، ص 146.

[217] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 18.

[218] عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 105.

[219] علي حرب: الممنوع والممتنع، ص 146.

[220] المرجع نفسه والصفحة.

[221] علي حرب: الممنوع والممتنع: ص 247، وما بعدها، وانظر أيضا النقد والحداثة للدكتور عبد السلام المسدي، ص 9، إذ يعتبر الحداثة في الراهن مقولة ملتبسة، وحدد أوجه هذا الإلتباس.

[222] سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص 141.

[223] عبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر بيروت/دار الفكر دمشق، ط1 (1424هـ/2003م)، ص 86.

[224] مطاع صفدي: مجلة العرب والفكر العالمي، ص 1.

[225] ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السلطاتي، وعبد السلام بنعبد العلي، ط1 (1988)، ص 34، 35.

[226]Lepetit Larousse, p489.

[227] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 182.

[228] محمد أركون: الفكر العربي، ص 51.

[229] علي حرب: نقد النص، ص 89.

[230] فيلسوف ألماني معاصر ولد سنة1900، وتوفي سنة2000، من مؤلفاته: فلسفة التأويل.

[231] مطاع صفدي، مجلة العرب والفكر العالمي، ص 1.

[232] أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة، ص 19.

[233] رواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر بغير هذا اللفظ، أنظر صحيح مسلم ج2، ص 671.

[234] ابن منظور: لسان العرب، ج11، ص 32.

[235] المصدر نفسه والصفحة.

[236] المصدر نفسه، ص 34.

[237] الإمام الرازي: مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية ط1 (1990)، ج7، ص 152، وانظر: الإمام الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 (1992)، ج3، ص 183.

[238] ابن منظور: لسان العرب، ج11، ص33.

[239] المصدر نفسه، ص 55.

[240] السيد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، ص 71.

[241] الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 162 وما بعدها، وانظر أيضا الألوسي، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ج1، ص، 4، 5.

[242] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 223.

فهرس المصادر والمراجع : 35 / 12

[243] فيلسوف ومؤرخ ألماني حديث، ولد عام 1833، وتوفي سنة 1911، من مؤلفاته: ماهية الفلسفة، تحليل الإنسان، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج1، ص 455.

[244] عبد الملك مرتاض: مقال بعنوان: التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، المجلد 29، العددالأول يوليو/سبتمبر، ص 265.

[245] إبن منظور: لسان العرب، ج11، ص 34.

[246] عبد الملك مرتاض: مجلة عالم الفكر، ص 264.

[247] الإمام الجويني: البرهان، ج1، ص 166.

[248] الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج2، ص 49.

[249] الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط2 (1426هـ/1986م)، المجلد الثاني، ج3، ص 59.

[250] إبن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، ص 34.

[251] نقلا عن نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 269.

[252] إبن تيمية: الرسائل الكبرى، نقلا عن مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، ص 12.

[253] الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج2، 49.

[254] عبد الوهاب المسيري: من حوار له مع مجلة رؤى، يصدرها مركز الدراسات الحضارية بباريس، العدد 18/19، (2003) ص 43.

[255] أردت إيراد معنى التأويل عند الغربيين وعلاقته بالفلسفة، والنقد الأدبي؛ لأن الخطاب الحداثي العربي المعاصر يوظف التاويل بمعناه الشائع عند الغربيين، لا كما هو في الثقافة الإسلامية، لنقف على إحدى المفارقات وهي قراءة النص الديني بغير آلياته.

[256] وهو فيلسوف ألماني معاصر، ولد عام 1889، وتوفي عام 1976 ذو نزعة وجودية، من مؤلفاته: الوجود والزمان، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2، ص 538، 539.

[257] نقلا عن نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 31.

[258] وهو فيلسوف ألماني ولد سنة 1646 وتوفي سنة 1716، من مؤلفاته: مقالة فلسفية حوال الإدراك الإنساني، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2، ص 532.

[259] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني (1982)ج1، ص 234.

[260] بول ريكور: مقال بعنوان: ماهو النص؟ مجلة العرب والفكر العالمي، ص 40.

[261] عبد الملك مرتاض: مقال بمجلة عالم الفكر، ص 265.

[262] مصطفى تاج الدين: مقال بعنوان: النص القرآني ومشكل التأويل، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، ص 29.

[263] طبيب نفساني وعالم أعصاب نمساوي، ولد سنة 1856، ومات عام 1939من مؤلفاته علم الأحلام، أنظر الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص 399.

[264] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 159.

[265] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 141.

[266] إبن القيم: إعلام الموقعين، دار الفكر ط2 (1977)، ج4، ص 250.

[267] أنظر محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير الدار التونسية للنشر تونس/المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر (1984) ج3، ص 163.

[268] الإمام الرازي: مفاتيح الغيب، ج7، ص 153.

[269] إبن تيمية، الرسائل الكبرى نقلا عن مجلة إسلامية المعرفة، ص 9.

[270] إبن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: مصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 (1998)، ص 149، 150.

[271] إبن القيم: إعلام الموقعين، ج4، ص 251.

[272] حسن حنفي: مقال بعنوان: الاشتباه في فكر ابن رشد، مجلة عالم الفكر، المجلد 27، العدد4، أبريل/يونيو (1999)، ص 119، وما بعدها.

[273] الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج1، ص 338.

[274] أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1 (1993)، ج1، ص 104.

[275] الإمام الرازي: مفاتيح الغيب، ج7، ص 153.

[276] عبد الملك مرتاض: مجلة عالم الفكر، ص 273.

[277] أردت تخصيص التأويلية الحديثة:لأنها السائدة في القراءة المعاصرة من جهة، ومن جهة ثانية لأنها هي التي تجلت في القراءة التي ينجزها الخطاب الحداثي العربي المعاصر.

[278] وهو فيلسوف حديث من أعلام المدرسة الفينومينولوجية، ولد سنة 1859بتشيكوسلوفاكيا، وتوفي عام 1939من مؤلفاته: تأملات ديكارتية، أنظر ترجمته ضمن المقدمة التي وضعت لهذا الكتاب، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر (1958)، ص 3 وما بعدها، والفينومينولوجيا هي علم الظواهر، وهي فلسفة تعنى بدراسة الظواهر دراسة وصفية، كما تبحث عن الأسس التي يقوم عليها العلم، أنظرتأملات ديكارتية، ص 8 وما بعدها.

[279] نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 31، 32.

[280] نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 32.

[281] المرجع نفسه والصفحة.

[282] ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص 33.

[283] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 168.

[284] سبق الحديث عن هذا في المطلب الخاص بمعنى التأويل.

[285] ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص 33.

[286] ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص 34.

[287] مصطفى تاج الدين: مقال بعنوان: النص القرآني ومشكل التأويل، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد14 ص 19.

[288] نقلا عن مجلة إسلامية المعرفة، ص 19.

[289] عبد الملك مرتاض: مقال بعنوان: التأولية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، ص 265.

[290] الألوسي: روح المعاني، ج1، ص 4، 5.

[291] وهو لاهوتي ألماني: ولد عام 1483ن وتوفي عام 1546من مؤلفاته: شرح لرسالة القديس بولس، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2، ص 366، 367.

[292] مجلة إسلامية المعرفة، ص 19.

[293] نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 31، 32.

[294] المرجع نفسه، ص 36، 38.

[295] مجلة إسلامية المعرفة: ص 20.

[296] مجلة عالم الفكر: ص 266.

[297] نقلا عن مجلة إسلامية المعرفة، ص 20.

[298] وهو فيلسوف لاهوتي رومانسي من ألمانيا، ولد عام 1768، وتوفي عام 1824، من مؤلفاته: الإيمان المسيحي، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2، ص 21، 22.

[299] نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 20- 23.

[300] المرجع نفسه ص 24، 25.

[301] عالم لسانيات إيطالي، من مؤلفاته: حدود التأويل.

[302] مجلة إسلامية المعرفة، ص 23.

[303] فيلسوف ألماني، ولد عام 1818، وتوفي عام 1883، من مؤلفاته: رأس المال، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2، ص 416/417.

[304] فيلسوف ألماني، ولد عام 1844، وتوفي عام 1900، من مؤلفاته: هكذا تكلم زرادشت، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج2، ص 512.

[305] ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص 35.

[306] ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص 36، 37.

[307] ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص 47.

[308] المرجع نفسه، ص 37.

[309] نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 44.

[310] المرجع نفسه، ص 45.

[311] المرجع نفسه، ص 49.

[312] أنظر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج3، ص 163.

[313] وحتى الذين أنكروا التأويل، انتهوا إلى وضع ضوابط له مثل ابن رشد وابن القيم.

[314] نهى الإمام إبن القيم عن التأويل لأنه رأى فيه سبب كل المآسي التي تعرضت لها الأمة، ومر بيان ذلك أثناء الحديث عن أهمية التأويل.

[315] ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 149، 150.

[316] الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، تصحيح وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي بيروت، ط1 (1406هـ/1985م) ص 67.

[317] المصدر نفسه، ص 74.

[318] الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة لبنان، بلا تاريخ، ص، 155.

[319] عبد المنعم الحنفي: معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت ط2 (1987)ص41.

[320] المرجع نفسه والصفحة.

[321] مصطفى شلبي: أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربة، بيروت(1986)، ص 492.

[322] فتحي الدريني: المناهج الأصولية، مؤسسة الرسالة، ط3 (1997)، ص 40.

[323] الجويني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمد الديب، مكتبة الوفاء، ط4 (1481هـ)، ج1، ص 365.

[324] إبن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 205 وما بعدها.

[325] الإمام إبن القيم: القصيدة النونية وشرحها، لأحمد إبراهيم بن عيسى، المكتب الإسلامي، ط3 (1986)، ج2، ص 15، 23.

[326] فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص 178-190.

فهرس المصادر والمراجع : 35 / 14

[327] المرجع نفسه، ص 177.

[328] المرجع نفسه والصفحة.

[329] مثل ما انتهى إليه عبد المجيد الشرفي في كتابه: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، إذ أبطل جميع الفرائض الشرعية، وجعل منها فهوم الفقهاء لا تشريعات إلهية.

[330] فيلسوف فرنسي ولد بالجزائر عام 1930، اشتهر بتفكيك المذاهب الفلسفية انطلاقا من الكتابة، من مؤلفاته: الكتابة والاختلاف، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج1، ص 425.

[331] مثل نصر حامد أبو زيد، أنظر كتابه، مفهوم النص، ص 29 وما بعدها.

[332] الإمام الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبدالله دراز، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، بلا تاريخ ج4، 163.

[333] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 213.

[334] اللسانيات التزامنية هي فضاء من علم اللسانيات يهتم بتشييد المبادئ الأساسية لكل منظومة لغوية، أي العوامل التكوينية لكل حالة لغوية، كما يهتم بدراسة الظواهر اللغوية في إطارها الزماني. أنظر محاضرات في الألسنية العامة لفرديناند دي سوسير، ترجمة يوسف غازي، مجيد النصر، منشورات المؤسسة الجزائرية للطباعة والنشر والتوزيع (1986)، ص 123.

[335] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 69، 70.

[336] المرجع نفسه، ص 72.

[337] المرجع نفسه، ص 73.

[338] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 24.

[339] علي حرب: نقد النص، ص 209.

[340] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 34.

[341] المرجع نفسه والصفحة.

[342] رواه الإمام مسلم في كتاب الإيمان باب بدء الوحي، أنظر صحيح مسلم، ج1، ص 126.

[343] رواه الإمام مسلم في كتاب الرؤيا، أنظر صحيح مسلم، ج4، ص 1415.

[344] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 53.

[345] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 138.

[346] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 29 وما بعدها.

[347] هشام جعيط: في السيرة النبوية، دار الطليعة، بيروت، ج1، ص 45.

[348] حديث رواه الإمام مسلم في كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ماقاله شرعا، أنظر صحيح مسلم، ج4، ص 1464.

[349] هشام جعيط: في السيرة النبوية، ص 45.

[350] أنظر نصر حامد أبو زيد، الذي خصص كتابه: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، لإثبات ذلك.

[351] حديث رواه أبوداود في كتاب السنة، باب في لزوم السنة، أنظر سنن أبي داود ج2، ص 611.

[352] عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص 45 وما بعدها.

[353] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 42.

[354] المرجع نفسه، ص 102.

[355] يثبت الطيب تيزيني نوعين من التنزيل: الأول مجمل وهو من طبيعة ميتافيزيقية، والثاني منجم وهو ذو طبيعة تاريخية أنظر الإسلام والعصر، ص 134.

[356] مثل الدكتور محمد عمارة الذي قال بخصوص هذه المسألة: "التاريخية مؤسسة على أسباب النزول، واعتبارها عللا وما دامت العلل مفقودة الآن فيعني ذلك أنها مرتبطة بالحوادث التي نزلت فيها لا تتجاوزها ومن ثم القول بتاريخية النص، أنظر محمد عمارة: النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، ص 20.

[357] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 97.

[358] محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة، 60.

[359] المرجع نفسه والصفحة.

[360] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 111.

[361] محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة، ص 67.

[362] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 104، 105.

[363] أنظر هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 29.

[364] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 41.

[365] محمد أركون: الفكر العربي، ص 51.

[366] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 50.

[367] محمد أركون: الفكر العربي، ص 47.

[368] المرجع نفسه: ص 14.

[369] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 57.

[370] محمد أركون: الفكر العربي، ص 31.

[371] أنظر هاشم صالح، في تعليقه على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 45.

[372] محمد أركون: الفكر العربي، ص 173.

[373] الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 249.

[374] المصدر نفسه: ص 252.

[375] المصدر نفسه: ص 240.

[376] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 59.

[377] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 94.

[378] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 65.

[379] هشام جعيط: في السيرة النبوية، ج1، ص 40.

[380] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 47.

[381] أنظر هاشم صالح في شرحه على نص أركون، المرجع نفسه، ص 47.

[382] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 34.

[383] المرجع نفسه، ص 37.

[384] المرجع نفسه، ص 41.

[385] المرجع نفسه، ص 29.

[386] عزيز العظمة: دنيا الدين، ص 97.

[387] محمد أركون: الفكر الأصولي: ص 34، وانظر أيضا نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، ص 18.

[388] يذهب الحداثيون إلى أن الإمام الشافعي هو أول من جعل السنة النبوية مصدرا تشريعيا، وجعلها بعد القرآن الكريم، وبعدها الإجماع والقياس، وهذه المصادر لم تكن موجودة هي الأخرى في عهد النبوة، بل تأسست بفعل جهود الإمام الشافعي، وبالتالي فهي من طبيعة بشرية تاريخية.

[389] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 46.

[390] المرجع نفسه، ص 34.

[391] سبق تخريجه، أنظر ص 90.

[392] المرجع نفسه، ص 81.

[393] الإمام الشافعي: الرسالة، ص 32.

[394] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 54، 55.

[395] المرجع نفسه، ص 85.

[396] عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 106.

[397] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 67.

[398] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 54.

[399] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 16.

[400] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 34.

[401] المرجع نفسه: ص 23.

[402] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 35.

[403] وهذا يتعلق بالنص النبوي لا بالنص القرآني:لأن النبي صلى الله عليه وسلم مات وترك القرآن كله مدونا وقد مر الحديث عن هذا، لكن الخطاب الحداثي يعتبر حتى النص القرآني لم يكن مدونا وهذه إحدى مغالطاته.

[404] أنظر بخصوص هذا النمط الإستدلالي، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 177.

[405] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 66، 67.

[406] المرجع نفسه والصفحة.

[407] عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 96.

[408] المرجع نفسه: ص 95.

[409] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 66، 67.

[410] عزيز العظمة: دنيا الدين، ص 95.

[411] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 67.

[412] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 18.

[413] طبعا توظيف الأسطورة هنا بمعناه الأنثربولوجي، وقد تمت الإشارة إليه، أنظر ص 20.

[414] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 10.

[415] عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 94.

[416] المرجع نفسه، ص 106.

[417] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 47.

[418] عزيز العظمة: دنيا الدين، ص 104.

[419] محمد أركون: الفكر العربي، ص 27. وانظركتابه الفكر الأصولي، ص 31.

[420] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 32.

[421] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 27.

[422] أنظر هاشم صالح في شرحه على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 23.

[423] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 24.

[424] المرجع نفسه، ص 27، 28.

[425] أنظر هاشم صالح في شرحه لنص أركون، الفكر الأصولي، ص 24، 25، وانظر أيضا الطيب تيزيني، في كتابه على طريق الوضوح المنهجي؛ إذ يعتبر المتدينين جمهور السواد، وهي التسمية التي وظفها طه حسين من قبل، فيوردها مؤيدا ما ذهب إليه طه حسين ومؤكدا وجود نسقين ثقافيين متباينيين هما الدين والعلم، كما نجده يوظف المثقفين مقابل المتدينين، أنظر الطيب تيزيني: على طريق الوضوح المنهجي، ص 104، 105.

[426] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 23، أنظر كذلك نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، ص 46.

[427] وهو مستشرق ألماني حديث، من مؤلفاته: اللاهوت والمجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة.

[428] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 33.

[429] المرجع نفسه: ص 25.

[430] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 17.

[431] المرجع نفسه، ص 26.

[432] محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي، موفم للنشر، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر (1990)، ص 54، 55.

[433] المرجع نفسه، ص 35.

[434] عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 103.

[435] محمد أركون: الفكر العربي، ص 156.

[436] الطيب تيزيني: على طريق الوضوح المنهجي، دار الفارابي بيروت لبنان، ط1 (1989) ص 104، 105.

[437] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 13.

[438] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2 (2005)، ص 14.

[439] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 31.

[440] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 30.

[441] المرجع نفسه، ص 58.

[442] أنظر بخصوص هذا الحكم على هذه القراءة، علي حرب: نقد النص، ص 83.

[443] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 46.

[444] يوظف أركون مصطلح الكتاب المقدس لا للدلالة على التوراة والإنجيل فقط بل حتى على القرآن الكريم أيضا.

[445] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 83، 84.

[446] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 34.

[447] علي حرب: نقد النص، ص 71.

[448] هذا الحكم يوظفه الدكتور محمد عابد الجابري في دراسته للنص التراثي، أنظر كتابه، التراث والحداثة، ص 23.

[449] إيديولوجية الساسة والعلماء على حد سواء في نظر أركون، وقد مربنا هذا أثناء الحديث عن ممارسة النص لسلطته.

[450] أنظر علي حرب: نقد النص، ص85.

فهرس المصادر والمراجع : 35 / 17

[451] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 19.

[452] المرجع نفسه والصفحة.

[453] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 30.

[454] أنظر هاشم صالح في شرحه على نص أركون، المرجع نفسه والصفحة.

[455] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 21.

[456] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 44.

[457] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 44.

[458] محمد أركون: الفكر العربي، ص 27.

[459] عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي بيروت، ط2 (1997) ج1، ص 68 وما بعدها.

[460] الزرقاني: مناهل العرفان: ج1، ص 64.

[461] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 5.

[462] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 41.

[463] المرجع نفسه: ص 57.

[464] محمد أركون: مقال بمجلة الأصالة، ص 39.

[465] أنظر هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، الفكرالأصولي، ص 59، 60.

[466] أنظر الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 247.

[467] محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 81، 82.

[468] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 53.

[469] محمد أركون: الفكر العربي، ص 115.

[470] محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 86.

[471] الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 247.

[472] أنظر هاشم صالح في شرحه على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 45.

[473] محمد أركون: الفكر العربي، ص 30.

[474] محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 82.

[475] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 59.

[476] محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 46.

[477] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 86.

[478] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 53.

[479] محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 82.

[480] أنظر هاشم صالح في شرحه لنص أركون، الفكر الأصولي، ص 53.

[481] محمد أركون: الفكر العربي، ص 18.

[482] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 52.

[483] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 19.

[484] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 21.

[485] محمد أركون: الفكر الأصولي، 53.

[486] محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 274.

[487] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 45.

[488] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 21.

[489] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 39.

[490] المرجع نفسه، ص 22.

[491] سبق تخريجه، أنظر ص 89.

[492] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 22.

[493] محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 94.

[494] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 19.

[495] محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 94.

[496] المرجع نفسه، ص 95.

[497] محمد أركون: الفكر العربي، ص 47.

[498] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 29.

[499] محمد أركون: الفكر العربي، ص 14.

[500] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 22.

[501] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 22، 23، وهناك من الحداثيين من يبطل علوم الحديث كلها، ويعتبرها مخالفة لأمر النبي صلى الله عليه وسلم، ويستندون إلى نهيه عن التدوين، أنظر في هذا الموضوع، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 177.

[502] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 13.

[503] مناقشة النص التراثي ونقده أمر مشروع فهو نتاج العقل المسلم، لكن مناقشة أركون لهذا النص فيها ما فيها من المبالغة إلى درجة أن قارئه يفهم منه أنه يبطل كل العلوم الإسلامية.

[504] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 8.

[505] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 8.

[506] المرجع نفسه والصفحة.

[507] المرجع نفسه، ص 8، 9.

[508] المرجع نفسه، ص 9.

[509] المرجع نفسه، ص 9، 10، 11.

[510] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 17.

[511] المرجع نفسه، ص 17، 18.

[512] المرجع نفسه: ص 21، 22.

[513] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 26.

[514] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 33.

[515] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 10.

[516] علي حرب: نقد النص، ص 209.

[517] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 11.

[518] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 17.

[519] مسألة وصف الفكر الإسلامي بالإيديولوجيا يتفق فيها جميع الحداثيين، ويعتبرون الحداثة الغربية هي الكفيلة بإزاحتها.

[520] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 146.

[521] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 12.

[522] المرجع نفسه، ص 10.

[523] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 147.

[524] نصر حامد ابوزيد: مفهوم النص، ص 11.

[525] المرجع نفسه، ص 10.

[526] المرجع نفسه، ص 24.

[527] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 91.

[528] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 11.

[529] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 149.

[530] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 149.

[531] المرجع نفسه، ص 87.

[532] المرجع نفسه والصفحة.

[533] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، ص5.

[534] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 91.

[535] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 17، 18.

[536] الحقيقة المطلقة في التصور الإسلامي هي الألوهية، ويصبح الكلام خطيرا جدا من الناحية العقدية، خاصة وأن نصر حامد أبو زيد يتحدث عن النص القرآني.

[537] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 18.

[538] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 91.

[539] المرجع نفسه، ص 96.

[540] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 91.

[541] المرجع نفسه، ص 95.

[542] المرجع نفسه، ص 96.

[543] المرجع نفسه، ص 97، 98.

[544] المرجع نفسه، ص 91.

[545] المرجع نفسه، ص 86.

[546] أنظر مثلا الإمام الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ضبط وتصحيح محمد أمين الضاوي، دار الكتب العلمية ط1 (2000)، ص 23.

[547] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، 69.

[548] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 24.

[549] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 100.

[550] المرجع نفسه، ص 93.

[551] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 24.

[552] مثل المفكر اللبناني علي حرب، أنظر كتابه، نقد النص، ص 209، 220.

[553] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 76.

[554] المرجع نفسه، ص 80.

[555] المرجع نفسه، ص 80، 81.

[556] المرجع نفسه، ص 81.

[557] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 76.

[558] نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، دار سينا ط1 (1992)، ص 84.

[559] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 18.

[560] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 16.

[561] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 127.

[562] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 127.

[563] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 18.

[564] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 125.

[565] نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص 83.

[566] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 115.

[567] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 21.

[568] المرجع نفسه، ص 18.

[569] ويقصد بها عموم اللفظ وخصوص السبب على النحو المقرر في القاعدة الأصولية.

[570] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 195.

[571] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 147.

[572] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 8.

[573] أنظر علي حرب: نقد النص، ص 219.

[574] وهنا يقع الدكتور نصر حامد أبو زيد فيما أسماه بإهدار السياق الذي أعابه على الخطاب الديني.

[575] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 138.

[576] علي حرب: نقد النص، ص 97.

[577] علي حرب: ص 115.

[578] الزواوي بغورة: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1 (2001) ص 53.

[579] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 23.

[580] المرجع نفسه، ص 24.

[581] محمد عبد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3 (1990)، ص 14.

[582] غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط1 (1405هـ/1984م) ص 187 وما بعدها.

[583] علي حرب: نقد النص، ص 117.

[584] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 31.

[585] المرجع نفسه، ص 24.

[586] المرجع نفسه والصفحة.

[587] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 25.

[588] المرجع نفسه والصفحة.

[589] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 26، 27.

[590] المرجع نفسه، ص 29.

[591] المرجع نفسه، ص 243.

[592] المرجع نفسه والصفحة.

[593] الزاوي بغورة: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص 43.

[594] محمد عبد الجابري: التراث والحداثة، ص 15.

[595] المرجع نفسه، ص 243.

[596] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 31، 32.

[597] المرجع نفسه، ص 32.

[598] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 33.

[599] المرجع نفسه والصفحة.

[600] المرجع نفسه والصفحة.

[601] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 15.

[602] محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت (1995)، ص 10.

[603] المرجع نفسه، ص 10.

[604] محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص 10.

[605] المرجع نفسه والصفحة.

[606] المرجع نفسه، ص 12.

[607] المرجع نفسه، ص 17.

[608] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 75.

[609] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4 (1989)، ص 37.

[610] المرجع نفسه، ص 40.

[611] هو فيلسوف وعالم نفساني سويسري من مؤلفاته: مدخل إلى الإبستيمولوجيا التحليلية.

[612] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 41.

[613] المرجع نفسه، 14.

[614] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 14.

[615] علي حرب: نقد النص، ص 117.

[616] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 113.

[617] المرجع نفسه والصفحة.

[618] المرجع نفسه: ص 102.

[619] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 96.

[620] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 241، وبخصوص "العربي صانع العالم" أنظر كتابه تكوين العقل العربي، ص 75 وما بعدها.

[621] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 241 وما بعدها.

[622] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 29، 30.

[623] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 240.

[624] المرجع نفسه، ص 239.

[625] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 115.

[626] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 48.

[627] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 115.

[628] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 248.

[629] المرجع نفسه، ص 134، 135.

[630] الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 333.

[631] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 172.

[632] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 172.

[633] المرجع نفسه، ص 135.

[634] المرجع نفسه، ص 374.

[635] المرجع نفسه، ص 373.

[636] المرجع نفسه، ص 379.

[637] مثل الفلسفة الهندية والفلسفات الإشراقية.

[638] نقلا عن الجابري: بنية العقل العربي، ص 385.

[639] المرجع نفسه، ص 384.

[640] المرجع نفسه والصفحة.

[641] المرجع نفسه، ص 478، 479.

[642] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 442.

[643] المرجع نفسه، ص 103- 104.

[644] المرجع نفسه، ص 170.

[645] المرجع نفسه، ص 172.

[646] المرجع نفسه، ص 105.

[647] المرجع نفسه، ص 480.

[648] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 510.

[649] المرجع نفسه، ص 511.

[650] علي حرب: نقد النص، ص 28.

[651] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، المركز الثقافي العربي ط1 (1988)، ج1، ص 7.

[652] المرجع نفسه، ص 34.

[653] المرجع نفسه، ص 41.

[654] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 35.

[655] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 10.

[656] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 18.

[657] المرجع نفسه، ص 20، 21.

[658] علي حرب: نقد النص، ص 28.

[659] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 12.

[660] محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر ط8(1402هـ)، ص 70.

[661] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 37.

[662] تجدر الإشارة هنا إلى أن الدكتور حسن حنفي، يصطلح على العقيدة "التراث"، وهذا ما يتجلى من قوله: "العقيدة هي التراث، والثورة هي التجديد، العقيدة إيمان الناس، وروحهم الثورة ومطلب عصرهم" أنظر كتابه من العقيدة إلى الثورة ج1، ص 39. وفي هذا يشاطر حسن حنفي سائر الحداثيين الرأي الذين اعتبروا حتى الوحي تراثا.

[663] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 35.

[664] المرجع نفسه، 31.

[665] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص31.

[666] المرجع نفسه، ص 30.

[667] علي حرب: نقد النص، ص 29.

[668] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 14.

[669] المرجع نفسه، ص 11.

[670] الأنسنة من المفاهيم التي يوظفها الخطاب الحداثي، في مجال الحديث عن الإنسان، والثقة في ملكاته كملكة العقل، والدعوة إلى الابتعاد عن الغيبية. أنظر طه عبد الرحمان، ملخص محاضرة، مجلة المقدمة، العدد الأول فبراير 2005.

[671] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 32.

[672] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، ص 20.

[673] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 32.

[674] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 32، 33.

[675] المرجع نفسه، ص 33.

[676] المرجع نفسه، ص 30.

[677] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 230.

[678] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 46.

[679] محمد أركون الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 100.

[680] أنظر هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 94.

[681] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 90.

[682] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 15.

[683] المرجع نفسه، ص 28.

[684] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 12.

[685] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 27.

[686] فرديناند دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 109، وانظر أيضا الجابري، بنية العقل العربي، ص 50.

[687] فرديناند دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 11.

[688] قاموس أكسفورد المحيط: ص 799.

[689]Le petit Larousse, p. 736.

[690] فرديناند دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 11.

[691] محمود جاد الرب: علم اللغة نشأته وتطوره، دار المعارف، ط1 (1985)، ص 12.

[692] أنظر في ذلك كتابيهما: الخصائص لابن جني، والصاحبي لابن فارس.

[693] محمد حسين آل ياسين: الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ط1 (1980)، ص 433.

[694] فرديناند دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 12.

[695] معجم أكسفورد، ص 615.

[696]Le petit Larousse, p572.

[697]Andre Martinet, Eliments de Linguistique Geniale, Nouvelle edition (1980), p. 6.

[698] دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 17.

[699] المصدر نفسه والصفحة.

[700] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 25.

[701] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 54.

[702] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 9.

[703] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 27.

[704] المرجع نفسه والصفحة.

[705] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 18، 19.

[706] المرجع نفسه، ص 25.

[707] علي عبد الواحد وافي: علم اللغة، مكتبة نهضة مصر، ط5 (1962) ص 45.

[708] توفيق محمد شاهين: علم اللغة العام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1 (1980)، ص 22، 23.

[709] عاطف مذكور: علم اللغة بين التراث والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة (1987)، ص 64.

[710] عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، دار القصبة للنشر (2003)، ص 86.

[711] المرجع نفسه والصفحة.

[712] محمود جاد الرب: علم اللغة نشأته وتطوره، ص 59، 60.

[713] عاطف مذكور: علم اللغة بين التراث والمعاصرة، ص 63، 64.

[714] دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 12.

[715] عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، ص 84.

[716] دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 13.

[717] محمود جاد الرب: علم اللغة نشأته وتطوره، ص 74.

[718] عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، ص 85.

[719] المرجع نفسه، ص 90.

[720] ميشال زكريا: علم اللغة الحديث - المبادئ والأعلام - المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع بيروت، ط2، (1403هـ/1983م)، ص 106.

[721] عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، ص 51.

[722] المرجع نفسه، ص 58.

[723] عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، أوت (1986)، ص 129.

[724] علي عبد الواحد وافي: علم اللغة، ص 44، 45.

[725] دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 103.

[726] محمود جاد الرب: علم اللغة، نشأته وتطوره، ص 74 وما بعدها.

[727] عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، ص 57.

[728] المرجع نفسه، ص 52.

[729] عاطف مذكور: علم اللغة بين التراث والمعاصرة، ص 65.

[730] محمود جاد الرب: علم اللغة نشأته وتطوره، 94.

[731] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 31 وما بعدها.

[732] محمد أركون: الفكر العربي، ص 27.

[733] توفيق محمد شاهين: علم اللغة العام، ص 24.

[734] عاطف مذكور: علم اللغة بين التراث والمعاصرة، ص 66.

[735] عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، ص 101.

[736] سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص 35.

[737] عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، ص 102.

[738] دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 123، 124.

[739] سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص 35.

[740] دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 123.

[741] عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، ص 103، 104.

[742] دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 40.

[743] عبد الجليل مرتاض: في مناهج البحث اللغوي، ص 100.

[744] عاطف مذكور: علم اللغة العام بين التراث والمعاصرة، ص 66.

[745] عاطف مذكور: علم اللغة بين التراث والمعاصرة، ص 68.

[746] محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 213.

[747] أنظر هاشم صالح في شرحه على نص أركون، نفس الصفحة.

[748] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، 91.

[749] علي حسين كركي: الإبستيمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، المكتب العالمي، للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، ص 9.

[750] غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، أنظر التمهيد الذي وضعه المترجم، ص 10.

[751] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 31.

[752] غاستون باشلار: العقلانية التطبيقية، ص 188.

[753] André Lalande: Vocabulaire Technique et critique de La philosophie, Presses universitaire de France Paris, p. 293.

فهرس المصادر والمراجع : 35 / 24

[754]Le petit Larousse, p381.

[755] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 33.

[756] علي حسين كركي: الإبستيمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، ص 15، 25.

[757] علي حسين كركي: الإبستيمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، ص 26.

[758] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 33.

[759] علي حسين كركي: الإبستيمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، ص 27.

[760] المرجع نفسه والصفحة.

[761] المرجع نفسه، ص 15.

[762]Andrè Lalande: Vocabulaire Technique et critique de La philsophie, p. 293.

[763]Jean Piajet: Logique et connissance scientifique, paris , Gallimard, paris, (1967), p7-8.

[764] علي حسين كركي: الإبستيمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، ص 55.

[765] المرجع نفسه، ص 52.

[766] المرجع نفسه، ص 53، 54.

[767] علي حسين كركي: الإبستيمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، ص 29.

[768] المرجع نفسه، ص 31.

[769] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 47.

[770] وهذه إحدى المحطات التي انتقد فيها الجابري لوقوعه في المفارقة.

[771] الجابري: التراث والحداثة، ص 15.

[772] المرجع نفسه، ص 26.

[773] المرجع نفسه، ص 42.

[774] المرجع نفسه، ص 26.

[775] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 42.

[776] علي حرب، نقد النص: ص 134.

[777] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 43.

[778] المرجع نفسه والصفحة.

[779] المرجع نفسه والصفحة.

[780] يشير الدكتور الجابري إلى أن المنهج الاستشراقي تمثل في ثلاثة مناهج هي: المنهج التاريخي، المنهج الفللوجي، منهج الذوق الفرداني. أنظر كتابه التراث والحداثة، ص 27، 28.

[781] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 47، 48.

[782] المرجع نفسه، ص 32.

[783] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 29.

[784] محمد عزيز الحبابي: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، بلا تاريخ، ص 94، وما بعدها.

[785] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 569.

[786] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 239.

[787] المرجع نفسه، ص 372.

[788] المرجع نفسه، ص 557.

[789] المرجع نفسه، ص 477.

[790] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 34.

[791] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 11، 12.

[792]Jean Piajet: Logique et connissance scientfique , p 7- 8.

[793] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 566، 557.

[794] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 45.

[795] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 305.

[796] المرجع نفسه والصفحة.

[797] المرجع نفسه والصفحة.

[798] المرجع نفسه، ص 306، 308.

[799] علي حسين كركي: الإبستيمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، ص 16.

[800] كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون ط1 (2000)، ص 67.

[801] عاطف وصفي: الأنثربولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية (1971)، ص 13.

[802] كميل الحاج: الموسوعة الميسرة، ص 67.

[803] المرجع نفسه والصفحة.

[804] المرجع نفسه والصفحة، وانظر أيضا الأنثربولوجيا الثقافية لعاطف وصفي، ص 14.

[805] كميل الحاج: الموسوعة الميسرة، ص 66.

[806]Le petit Larousse, p69.

[807] طلعت إبراهيم لطفي، مدخل إلى علم الاجتماع، دار غريب، القاهرة، بلا تاريخ، ص 48.

[808] كميل الحاج: الموسوعة الميسرة، ص 68، 69.

[809] عاطف وصفي: الأنثربولوجيا الثقافية، ص 16.

[810] وهو أحد علما: الأنثربولوجيا الإنجليز، من مؤلفاته: الثقافة البدائية.

[811] فريدريك تايلور: الثقافة البدائية، عن عاطف وصفي، الأنثربولوجيا الثقافية، ص 41.

[812] عاطف وصفي: الأنثربولوجيا الثقافية، ص 39 وما بعدها.

[813] المنصف بن عبد الجليل وآخرون: في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، بلا تاريخ، ص 46، 47.

[814] المرجع نفسه، ص 48.

[815] المرجع نفسه، ص 42.

[816] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 24.

[817] المنصف بن عبد الجليل: في قراءة النص الديني، ص 42.

[818] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 61.

[819] المرجع نفسه، ص 24.

[820] المنصف بن عبد الجليل: في قراءة النص الديني، ص 45.

[821] عاطف وصفي: الأنثربولوجيا الثقافية، ص 27.

[822] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 24.

[823] المنصف بن عبد الجليل: في قراءة النص الديني، ص 50.

[824] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 39.

[825] المنصف بن عبد الجليل: في قراءة النص الديني، ص 52.

[826] المرجع نفسه، ص 58.

[827] المنصف بن عبد الجليل: في قراءة النص الديني، ص 56.

[828] المرجع نفسه، ص 57.

[829] عاطف وصفي: الأنثربولوجيا الثقافية، ص 277، وما بعدها.

[830] المنصف بن عبد الجليل: في قراءة النص الديني، ص 58، 59.

[831] المرجع نفسه، ص 59.

[832] المرجع نفسه، ص 59، 60.

[833] المنصف بن عبد الجليل: في قراءة النص الديني، ص 62.

[834] المرجع نفسه، ص 66.

[835] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 34.

[836] هشلم جعيط: في السيرة النبوية، ص 53.

[837] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 76.

[838] المرجع نفسه، ص 69 وما بعدها.

[839] علي عكسة وآخرون: مقدمة في البحث العلمي، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1 (1998)، ص 105.

[840] عبد الله عبد الرحمان الكندري ومحمد أحمد عبد الدايم: مدخل إلى مناهج البحث العلمي في التربية والعلوم الإنسانية، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1 (1993)، ص 128.

[841] علي عكسة: مقدمة في البحث العلمي، ص 106.

[842] وهو المصطلح الذي طالما وظفه محمد أركون في حق العلماء المسلمين خاصة.

[843] علي عكسة: مقدمة في البحث العلمي، ص 105، وما بعدها.

[844] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 53.

[845] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 28.

[846] محمد أركون: الفكرالأصولي، ص 69.

[847] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 90.

[848] أنظر هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 54.

[849] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 65.

[850] المرجع نفسه، ص 39.

[851] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 28.

[852] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 10.

[853] جورج طرابيشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط1 (1993)، دار الساقي، بيروت، ص 83.

[854] فيلسوف ومستشرق فرنسي ولد عام 1823، وتوفي عام 1892، من مؤلفاته: ابن رشد والرشدية، أنظر موسوعة أعلام الفلسفة، ج1، ص 518، 519.

[855] محمد أركون: الفكر العربي، ص 30.

[856] نقلا عن محمد أركون: الفكر العربي، ص 30.

[857] محمد أركون: الفكر العربي، ص 32.

[858] أنظر في هذا كتاب هشام جعيط: في السيرة النبوية، القرآن والوحي والنبوة.

[859] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 11-12.

[860] السيوطي، الإتقان: فقلا عن مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد، ص 131-132.

[861] عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 247.

[862] أنظر في هذا هاشم صالح في شرحه على نص أركون،الفكر الأصولي، ص 29

[863] محمد أركون: الفكر العربي، ص 51.

[864] عزيز العظمة: دنيا الدين، ص 105.

[865] عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 176.

[866] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 44.

[867] عبد المجيد شرقي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 177.

[868] سبق تخريجه: أنظر ص 89.

[869] أنظر في ذلك مثلا نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 19.

[870] سبق تخريجه، أنظر ص 89.

[871] سبق تخريجه، أنظر ص 49.

[872] عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 71 وما بعدها.

[873] الطيب تيزيني: الإسلام وأسئلة العصر، ص 103.

[874] أنظر الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي في تعقيبه على الدكتور الطيب تيزيني، الإسلام والعصر، ص 178.

[875] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 7.

[876] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 29.

[877] المرجع نفسه، ص 30.

[878] جورج طرابيشي: مذبحة التراث، ص 83.

[879] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 24.

[880] عزيز العظمة: دنيا الدين، ص 94.

[881] المرجع نفسه، ص 99.

[882] يقصد بذلك كونه ظاهرة ثقافية أو منتج ثقافي على حد تعبيره.

[883] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 24.

[884] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 97.

[885] المرجع نفسه، ص 30.

[886] الطيب تيزيني: الإسلام وأسئلة العصر الكبرى، ص 134-135.

[887] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 39.

[888] هاشم صالح في شرحه على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 24.

[889] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 29.

[890] انظر: هاشم صالح في شرحه على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 29.

[891] انظر هاشم صالح في شرحه على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 29.

[892] عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 182.

[893] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 29.

[894] المرجع نفسه والصفحة.

[895] المرجع نفسه، ص 41، 57.

[896] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 57.

[897] المرجع نفسه، ص 30.

[898] محمد أركون: الفكر العربي، ص 51.

[899] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 199.

[900] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص. ص 31.

[901] انظر: هاشم صالح في شرحه على نص أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 65.

[902] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 29.

[903] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 199-200.

[904] انظر:طه عبد الرحمان: ملخص محاضرة، مجلة المقدمة، ص 145.

[905] عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص64.

[906] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 32-33.

[907] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 97.

[908] المرجع نفسه، ص 138.

[909] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 207.

[910] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 177.

[911] محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 191.

[912] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 48.

[913] طه عبد الرحمان: ملخص محاضرة، مجلة المقدمة، ص 145.

[914] محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية. ص 190.

[915] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 56.

[916] انظر هاشم صالح في تعليق على نص أركون، الفكر الأصولي، ص 37.

[917] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 67.

[918] المرجع نفسه، ص 36.

[919] تجدر الإشارة هنا إلى أن أركون وظف مصطلح«الخيال» بدل مصطلح« الإيمان»، وهذا التوظيف له دلالته، إنه يريد جعل الموضوع إنساني بحت، ولا صلة له بالحقائق الأنطولوجية وهذه من دلائل تحويل محور الاهتمام في العقيدة من الألوهية إلى الإنسان.

[920] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 101-102.

[921] هشام جعيط: في السيرة النبوية، ص 27

[922] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 134.

[923] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 100.

[924] المرجع نفسه، ص 105.

[925] المرجع نفسه، ص 62.

[926] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 20.

[927] المرجع نفسه، ص 15.

[928] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 42.

[929] انظر: طه عبد الرحمان: ملخص محاضرة، مجلة المقدمة، ص 243.

[930] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 24.

[931] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 67.

[932] المرجع نفسه، ص 6 وما بعدها.

[933] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 25.

[934] المرجع نفسه، ص 31 وما بعدها.

[935] المرجع نفسه، ص 52.

[936] محمد عبد الله دراز: النبأ العظيم، دار القلم، القاهرة، ط7 (1993)، ص 36-37.

[937] انظر: عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 64.

[938] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 33.

[939] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 33.

[940] انظر عزيز العظمة: دنيا الدين، ص 105.

[941] انظر محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 41.

[942] محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 73-74.

[943] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 80.

[944] الحديث رواه مسلم في كتاب الفضائل، باب ذكر كونه خاتم النبيين، ج4، ص 1428.

[945] انظر على حرب: نقد النص، ص 29.

[946] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 94.

[947] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 19.

[948] أنظر بخصوص هذا معنى الحداثة كما وردت في معجم «لاروس»، إذ يذكر أن من معانيها الثورة على الكنيسة، انظر: Le petit La rousse, p632

[949] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 33.

[950] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 78.

[951] الحديث رواه الترمذي في كتاب صفة القيامة والورع.

[952] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 37.

[953] انظر: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، إعداد عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، ط1 (2002)، ص 39.

[954] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 30.

[955] انظر نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 33.

[956] حسن حنفي: من العقيدة، إلى الثورة، ج1، ص 43.

[957] المرجع نفسه، ص 44.

[958] المرجع نفسه، ص 20.

[959] ابن خلدون: المقدمة، ص 551.

[960] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 21.

[961] المرجع نفسه والصفحة.

[962] حسن حنفي: من العقيدة على الثورة، ج1، ص 37.

[963] المرجع نفسه: ص 30.

[964] المرجع نفسه والصفحة.

[965] المرجع نفسه والصفحة.

[966] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 43.

[967] المرجع نفسه: ص 29.

[968] المرجع نفسه: ص 24.

[969] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 30.

[970] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 75.

[971] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 202.

[972] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 176.

[973] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 202.

[974] محمد أركون: الفكر العربي، ص 7، 8.

[975] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 11.

[976] عزيز العظمة: دنيا الدين، ص 102.

[977] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 63.

[978] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 18.

[979] محمد أركون: الفكر العربي، ص 13.

[980] دراسة مفهوم الأرثونكسية تناوله الكاتب الفرنسي: Jean Piérre Deconchy في كتابه: L'orthodxie religieuse, essai de logique psycho-sosciale وقد وظف هذا المعنى أركون في كتابه الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 5 وما بعدها، وانظر: أيضا هاشم صالح في شرحه على نص أركون، المرجع نفس ص 13.

[981] رمضان عبد التواب: التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، مكتبة الخانجي بالقاهرة/دار الرفاعي بالرياض، ط1 (1983)، ص 3.

[982] إبراهيم السامرائي التطور اللغوي التاريخي: دار الأندلس، ط3 (1983)، ص 47.

[983] رمضان عبد التواب: التطور اللغوي، ص 6.

[984] المرجع نفسه، ص 8.

[985] وهذا ما يتجلى عند من يكتبون بالعربية إذ أنهم في دراستهم للمفاهيم يلجأون إلى القواميس المعتمدة كلسان العرب مثلا: كما نجد الاستدلال على دلالة الألفاظ بالشعر العربي وبالقرآن الكريم وبالسنة النبوية أيضا.

[986] رمضان عبد التواب: التطور اللغوي، ص 13.

[987] المرجع نفسه، ص 11.

[988] رمضان عبد التواب: التطور اللغوي، ص 14.

[989] إبراهيم السامرائي: التطور اللغوي، ص 41.

[990] المرجع نفسه: ص 42.

[991] أنظر هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 253.

[992] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 76.

[993] الإمام السيوطي: المزهر في علوم اللغة، ضبط وتصحيح فؤاد علي منصور، منشورات فؤاد علي بيضون، دار الكتب العمية بيروت، ط1 (1998)ج1، ص 22.

[994] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 79.

[995] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 189.

[996] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 260.

[997] الباقلاني: إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، علق عليه وخرج أحدثيه أبو عبد الرحمان صلاح بن محمد بن عويضة، ط1 (1996)، ص 181.

[998] الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 9.

[999] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، شرح وتعليق محمد التنجي، دار الكتاب العربي، ط2 (1997)، ص 27.

[1000] الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 26.

[1001] الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 30.

[1002] الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ، ج1، ص 57،56.

[1003] القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد العدل، تقديم أمين الخولي وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بلا تاريخ ج16، ص 197.

[1004] الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 15.

[1005] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 177.

[1006] المرجع نفسه، ص 175.

[1007] حسن حنفي، من العقيدة على الثورة، ج4، ص 177.

[1008] الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 28.

[1009] حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 178.

[1010] المرجع نفسه، ص 177-178.

[1011] عبد المجيد شرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 50-51.

[1012] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 152.

[1013] المرجع نفسه، ص 155.

[1014] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 145.

[1015] نصر حامد أبو زيد: النص السلطة والحقيقة، ص 145.

[1016] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 191.

[1017] وهنا أيضا يلاحظ تغيير أركون لمصطلح "الإعجاز" وإبداله بـ"الساحر" و"العجيب" و"المدهش" وغيرها رغم عدم وجود هذا التوظيف في الأدبيات الإسلامية، شأنه هنا شأن تعامله مع مصطلح "الأسطورة" و"الحدث القرآني" وغيرها من المصطلحات، وهي تغييرات تبرز تأثيرات اللغة في الرؤية.

[1018] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 191.

[1019] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 194، وانظر تعليق هاشم صالح على أركون نفس الصفحة.

[1020] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 191.

[1021] المرجع نفسه، ص 195.

[1022] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 199-200.

[1023] الغزالي: كتاب الأربعين في أصول الدين، شركة الشهاب، الجزائر بلا تاريخ، ص 7.

[1024] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 56.

[1025] عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 105.

[1026] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 105.

[1027] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 111.

[1028] محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، ص 77.

[1029] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 134.

[1030] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 102.

[1031] المرجع نفسه، ص 101، 102.

[1032] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 105.

[1033] حديث رواه الترمذي في كتاب الجنائز، ماجاء في تلقين المريض عند الموت، أنظر سنن الترمذي، ج2، ص 226.

[1034] نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص 69.

[1035] المرجع نفسه، ص 73.

[1036] البغدادي: أصول الدين، ص 95.

[1037] الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ص 54.

[1038] الغزالي: كتاب الأربعين في أصول الدين، ص 7.

[1039] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 102.

[1040] هشام جعيط: في السيرة النبوية، ج1، ص 27.

[1041] الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ص 54.

[1042] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 101.

[1043] هشام جعيط: في السيرة النبوية، ج1، ص 41.

[1044] المرجع نفسه: ص 29.

[1045] محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي، دار الكتب الجزائر، بلا تاريخ، ص 199.

[1046] الرازي: معالم أصول الدين، تقديم وتعليق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، ط1 (1992)، ص 71.

[1047] البغدادي: أصول الدين، ص 106.

[1048] طه عبد الرحمان: ملخص محاضرة، مجلة المقدمة، ص 145.

[1049] مثل نصر حامد أبو زيد وقد سبقت الإشارة إلى موقفه، أنظر ص 139.

[1050] مثل اعتراف أركون وقد تمت الإشارة إليه.

[1051] محمد عمارة: الشريعة الإسلامية، والعلمانية الغربية، دار الشروق، ط1، (2003)، ص44.

[1052] البغدادي: أصول الدين، ص 145.

[1053] المصدر نفسه والصفحة.

[1054] حديث جبريل رواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان باب الإيمان والإسلام، أنظر صحيح مسلم، دار ابن حزم بيروت، ط1 (1416ه/1995م)، ج2، ص 46-47.

[1055] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 94.

[1056] أنظر عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ الذي تناول فيه مختلف أركان الإسلام وأولها تأويلا وفق ما أراد وأنكر كل الأحكام الشرعية المتعلقة بهذه الأركان.

[1057] البغدادي: أصول الدين، ص 185.

[1058] يشير أركون إلى أن بعض الدول في التاريخ الإسلامي كانت علمانية مثل الدولة البويهية.

[1059] مثل العقل اليوناني الذي يعتبر الإله خلق العالم ثم لم تعد له به علاقة.

[1060] محمد عمارة: الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، ص 35.

[1061] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 192.

[1062] البغدادي: أصول الدين، ص 173.

[1063] حسن حنفي: مقال في كتاب الأصالة الخاص بأشغال ملتقى الفكر الإسلامي الخامس عشر، دار البعث، قسنطينة، ج2، ص 155.

[1064] مثل العنوان الذي ناقش في ضوئه عبد المجيد الشرفي قضايا الإسلام بشكل عام وهو: الإسلام بين الرسالة والتاريخ.

[1065] الزبيدي: تاج العروس، ج10، ص 384.

[1066] أنظر ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج5، ص 93، وانظر أيضا لسان العرب، ج15، ص 379.

[1067] الزبيدي: تاج العروس، ج10، ص 385.

[1068] المصدر نفسه والصفحة.

[1069] الزبيدي: تاج العروس، ج10، ص 385.

[1070] ابن منظور: لسان العرب، ج15، ص 379.

[1071] الزبيدي: تاج العروس، ج10، ص 385.

[1072] المصدر نفسه والصفحة.

[1073] المصدر نفسه والصفحة.

[1074] المصدر نفسه والصفحة.

[1075] ابن منظور: لسان العرب، ج15، ص 382.

[1076] الزبيدي: تاج العروس، ج10، ص 382.

[1077] ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج5، ص 93.

[1078] الزبيدي: تاج العروس، ج10، ص 385.

[1079] ابن منظور: لسان العرب، ج15، ص 382.

[1080] الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص64.

[1081] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 33.

[1082] نصر حامد أبو زيد: فهم النص، ص 33.

[1083] المرجع نفسه والصفحة.

[1084] محمد أركون: الفكر العربي، ص 51.

[1085] الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 108.

[1086] محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة، ص 60.

[1087] الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 45، 46.

[1088] الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 109.

[1089] أنظر بخصوص هذين الموقفين، نصر حامد أبو زيد في كتابه مفهوم النص، ص97، ومحمد سعيد العشماوي، في كتابه أصول الشريعة، ص 60.

[1090] السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت بلا تاريخ، ج1، ص 38.

[1091] الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 107.

[1092] لقد أورد هذا السيوطي، والنيسابوري، وأحصى الدكتور محمد عمارة نتائجهما بالنسب المئوية، أنظر كتابه: النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، ص 20.

[1093] السيوطي: الاتقان، ج1، ص 48.

[1094] وقد استدل به السيوطي، أنظر: السيوطي: الاتقان، ج1، ص 49.

[1095] الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 46.

[1096] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 110.

[1097] النيسابوري: أسباب النزول، دار المعرفة بيروت، بلا تاريخ، ص 3.

[1098] الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 43.

[1099] المصدر نفسه والصفحة.

[1100] المصدر نفسه، ص 45.

[1101] الزرقاني: المناهل، ص 46.

[1102] المصدر نفسه، ص 48.

[1103] الزركشي: البرهان، ج1، ص 289، 290.

[1104] الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 50.

[1105] الزرقاني: المناهل، ج1، ص 51.

[1106] الزركشي: البرهان، ج1، ص 290، 291.

[1107] الزرقاني: المناهل، ج1، ص 50.

[1108] الزرقاني: مناهل العرفان، ج1، ص 240.

[1109] رواه الإمام مسلم في كتاب الجنة.

[1110] الزرقاني: المناهل، ج1، ص 241.

[1111] رواه الإمام البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ج6، ص 420.

[1112] الزرقاني: المناهل، ج1، ص 240.

[1113] الزرقاني: المناهل، ج1، ص 247.

[1114] رواه أبوداود في كتاب الصلاة.

[1115] الزرقاني: المناهل، ج1، ص 252.

[1116] رواه أبو داود.

[1117] الزرقاني: المناهل، ج1، ص 252.

[1118] رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن، ج6، ص 316.

[1119] رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ج6، ص 416.

[1120] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 11.

[1121] المرجع نفسه والصفحة.

[1122] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 12.

[1123] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 10.

[1124] المرجع نفسه والصفحة.

[1125] محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني، مكتبة الشروق الدولية القاهرة ط1 (1424هـ/2004م)، ص 7.

[1126] محمد عمارة: الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني، ص 12.

[1127] عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 32.

[1128] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 76.

[1129] أنظر هاشم صالح في تعليقه على نص أركون، المرجع نفسه والصفحة.

[1130] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 9.

[1131] حديث رواه ابن ماجة، أنظر سنن ابن ماجة، دار إحياء التراث العربي بيروت(1395ه/1975م)، ج2، ص 1395.

[1132] طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي ط2 (1997)، ص 10.

[1133] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 10.

[1134] المرجع نفسه والصفحة.

[1135] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 25، 26.

[1136] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 43.

[1137] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 10.

[1138] عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، ج1، ص 213.

[1139] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 10.

[1140] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 10.

[1141] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 11.

[1142] عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني: التحريف المعاصر في الدين، دار القلم ط1 (1997)، ص 8.

[1143] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، دار الأهالي، دمشق، ص 607.

[1144] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 237.

[1145] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 239، 240.

[1146] عبد السلام المسدي: اللسانيات وأسسها المعرفية، ص 12/13.

[1147] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 80.

[1148] عبد الواحد وافي: علم اللغة، ص 45.

[1149] المرجع نفسه، ص 46.

[1150] دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، 14.

[1151] عبد الواحد وافي: علم اللغة، ص 43.

[1152] المرجع نفسه، ص 45.

[1153] دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ص 103.

[1154] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 75، وما بعدها.

[1155] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 33.

[1156] المرجع نفسه، ص 46.

[1157] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 24.

[1158] الجابري: نحن والتراث، ص 58.

[1159] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 32، 33.

[1160] علي حرب: نقد النص، ص 119.

[1161] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 14.

[1162] علي حرب: نقد النص، ص 121.

[1163] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج، ص 50.

[1164] المرجع نفسه، ص 45.

[1165] المرجع نفسه، ص 69.

[1166] لقد تم التطرق إلى هذه الظاهرة عند معظم الحداثيين العرب إذ يعتمدون كتب الاستشراق قبل المصادر الإسلامية. أنظر المطلب الخاص بصفة التفلضلية ضمن هذا البحث.

[1167] إبن النديم، الفهرست: ضبط وتعليق يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ، ص7.

[1168] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 23، 24.

[1169] عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان، دار الشروق القاهرة، ط1 (1424ه/2003م)، ص 306.

[1170] محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 76.

[1171] حديث سبق تخريجه. أنظر ص 89.

[1172] الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص 4.

[1173] سبق تخريجه، أنظر ص 89.

[1174] الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 186.

[1175] المصدر نفسه والصفحة.

[1176] الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 29.

[1177] المرجع نفسه، ص 12.

[1178] أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ج5، ص 435.

[1179] محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج14، ص 21.

[1180] أبوحيان الأندلسي: البحر المحيط، ج5، ص 435.

[1181] أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ج5، ص 435.

[1182] البغدادي: أصول الدين، ص 171.

[1183] محمد يعقوبي خبيزة، الوحي وأهميته في المعرفة، كتاب دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المماكة المغربية، العدد الأول (1998)، ص 27 وما بعدها.

[1184] حديث سبق تخريجه، أنظر ص 49.

[1185] عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 62.

[1186] المرجع نفسه والصفحة.

[1187] المرجع نفسه، ص 63.

[1188] عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 63.

[1189] المرجع نفسه، ص 64.

[1190] المرجع نفسه والصفحة.

[1191] المرجع نفسه، ص 65.

[1192] عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 65.

[1193] المرجع نفسه، ص 71.

[1194] المرجع نفسه، ص 72.

[1195] عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني: التحريف المعاصر في الدين، ص 201.

[1196] عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 67.

[1197] رواه الإمام البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، أنظر صحيح البخاري، المجلد 2، ج3، ص 346 والحديث ضعفه الشرفي، أنظر الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 67.

[1198] عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 67.

[1199] المرجع نفسه، ص 68.

[1200] عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 68.

[1201] عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 70.

[1202] المرجع نفسه، ص 84، 85.

[1203] محمود طه، نحو مشروع مستقبلي للإسلام، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1 (2002)، ص 165.

[1204] المرجع نفسه والصفحة.

[1205] محمود طه: نحو مشروع مستقبلي للإسلام، ص 166.

[1206] المرجع نفسه والصفحة.

[1207] رواه أبوداود في سننه، في كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها، أنظر سنن أبي داود، ج2، ص 460.

[1208] عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 108.

[1209] محمود طه: نحو مشروع مستقبلي للإسلام، ص166.

[1210] محمد شحرور: الكتاب والقرآن، ص 607.

[1211] المرجع نفسه، ص 550، 551.